
درس خارج اصول
سال ۹۳-۹۴
(دام ظله)
آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی
به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۳-۹٤

نویسنده:

آیت الله العظمی محمود هاشمی شاهرودی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۳-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:هاشمی شاهرودی ،سید محمود، ۱۳۲۸

عنوان و نام پدیدآور:درس خارج اصول آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی سال ۹۳-۹۴/ سید محمود هاشمی شاهرودی .

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

بحث اجتماع امر و نهی (۹۳/۰۷/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه ششم در بحث اجتماع امر و نهی

بحث در اجتماع امر ونهی بود; پنج تنبیه گذشت و به تنبیه ششم رسیدیم.

تنبیه ششم:

بیان تنبیه:

در این تنبیه بحث از امکـان تصـحیح و تحقق امتثال واجب در مورد اجتماع امر و نهی است و در بردارنـده این نکته که آیا می شود واجب را در موردی که حرام هم موجود بوده و مجمع دو عنوان می باشـد ـ مثل نمـاز در مکـان مغصوب ـ انجام داد و این مجزی می باشد یا خیر؟

تفصیل در بحث:

در حقیقت این تنبیه به جهت توجیه و بحث در رابطه بـا فتوای مشـهور در مورد نمـاز در مکـان مغصوب و یا وضوی ضـرری و امثـال آن بوده است که در این جا فقها تفصـیلی را مطرح نموده انـد که اگر مکلف، عالم به حرمت باشـد عمل مجزی نبوده و باطـل است; اما اگر جاهل به حرمت باشـد آن عمل صـحیح و مجزی خواهـد بود و اصولیون در صددنـد که این نکته را بحث

کنند لیکن مقدمتا اصل کبرای تصحیح امتثال در مجمع و مجزی بودن آن را بحث کرده اند که به نوعی بحث از ثمره و نتایج قول به امتناع یا جواز اجتماع است.

فروض بحث:

أما برای مشخص شدن آن بحث کلی _ که آیا می شود امتثال را در مجمع تصحیح کرد و مجزی دانست یا خیر _ باید سه فرض و سه مبنا را متذکر شد که طبق هر یک از آنها نتیجه فرق می کند.

مبنای اول: امتناع

ص: ۱

مبنای اول این که کسی قائل به امتناع شود و بنابرقول به امتناع دلیل امر را بر نهی مقدم بداند چون وقتی امتناعی شدیم بین اطلاق دو دلیل امر و نهی تنافی و تعارض شکل می گیرد که اگر به هر جهتی دلیل امر مقدم شد و دلیل نهی را مقید به غیر مورد اجتماع کرد در این صورت طبق این مبنا قطعا فعل واجب در مجمع مجزی خواهد بود چه واجب عبادی باشد و چه توصلی،

دلیل اجزاء فعل واجب در مجمع بر مبنای امتناع:

چون در این صورت حرمتی وجود ندارد و مجمع تنها واجب است و اگر آن عمل، عبادت هم باشد، محقق شده و قصد قربت در آن شکل می گیرد مانند سایر موارد، که حکم این فرض روشن است .

مبنای دوم: جواز

فرض دوم این است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم

تصویر فرض در صورت توصلی بودن واجب:

در این فرض اگر واجب توصلی باشد از آنجا که اجتماع ممکن است و در صورتی که مندوحه در کار باشد تنافی و تعارضی بین امر و نهی واقع نمی شود و مکلف می تواند واجب را در غیر مورد حرام هم انجام دهد در این صورت هیچگونه تنافی بین دو دلیل در کار نبوده و با انجام مجمع، واجب توصلی امتثال می شود

دلیل امتثال واجب توصلی بر منبای جواز:

چون امر، شامل این فرد هم بوده است و امتناعی در کار نبوده است تا این که تنافی و تعارضی صورت گرفته باشد و مکلف هم آن را انجام داده است و از آنجایی که قصد قربت هم در این واجب شرط نبوده پس امتثال شده و مجزی است

استثناء:

مگر بنابر مبنائی که مرحوم میرزا(رحمه الله) در این جا به تبع مبنای خودشان در واجب موسع و مضیق ـ که با محقق ثانی اختلاف داشت ـ ذکر کرده است به این نحو که اگر ازاله فوری باشد و نماز موسع باشد در این صورت اگر نماز خواند در وقتی که وجوب ازاله فوری است بنابر ترتب قابل تصحیح است و امر مطلق به صلات موسع نمی تواند این فرد را بگیرد چون متعلقات امر باید حصّه مقدوره باشد و این فرد از نماز در زمانی که ازاله را ترک کرده، مقدور نیست چون ضد اهمش ماموربه است و ترک اهم حرام است و لازمه نماز خواندن، انجام فعل حرام است و چون که الممنوع شرعا کالممنوع عقلا است پس این فرد مقدور شرعی نیست و مشمول اطلاق متعلق امر نمی گردد و امر مطلق و فعلی، آن را نمی گیرد مگر به نحو ترتب و ایشان این حرف را در این جا هم مطرح می کنند و می فرماید فرقی نمی کند که فرد غیر مقدور، طولی به لحاظ عمود زمان و یا هم عرض باشد یعنی فردی از واجب که تقارن با حرام دارد مقدور نیست شرعا چون لازمه اش مثلا غصب است که حرام است و الممنوع شرعا کالممنوع عقلاً است.

رد مبنای مرحوم میرزا:

البته قبلاً گفته شد که هر دو مقدمه مذکور صحیح نیست زیرا که:

اولاً:

جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است و نیازی نیست که خصوص حصه مقدوره متعلق امر باشد.

ثانیاً:

مقدمه دوم هم درست نیست زیرا که نکته غیر مقدور بودن، در ممنوعیت شرعی نیست مخصوصاً بنابر تعدد معنون در قول به جواز که متعلق امر محرم نیست.

ص: ۳

اما جائی که مندوحه نباشد و فعل واجب منحصر در فرد محرم باشد در این جا امر و نهی، هر دو مطلق نمی باشند زیرا که تکلیف به غیر مقدور خواهد بود و قهرا باید یا قائل به ترتب شویم و از این راه صحت و اجزاء را اثبات کنیم و یا از راه احراز ملاک، اجزاء را ثابت کنیم تصویر فرض در صورت تعبدی بودن واجب:

و أما در واجب تعبدی اگر قائل به جواز شدیم چنانچه قول به جواز مبنی بر تعدد معنون باشد ــ چون برای جواز سه مسلک بود ۱) تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود و ۲) تعدد عنوان کافی است و ۳) صرف الوجود بودن و بدلی بودن امر کافی است ــ در این صورت با فرض تعدد معنون، واجب تعبدی هم مثل توصلی خواهد بود یعنی امتثال در مجمع صحیح است چون وجوب و حرمت هر کدام بر روی یک معنون و فعل مجزای از دیگری واقع شده است و مثل نظر به اجنبیه در حال صلات خواهد بود و این که نتوانیم قصد قربت کنیم در این جا جاری نیست چون حرام و واجب، دو معنون و دو فعل مجزای از هم هستند.

تصویر بحث در صورتی که مبنای جواز تعدد معنون نباشد:

اما اگر مبنای جواز، تعدد معنون نباشد و یکی از دو مسلک دیگر باشد با وحدت معنون در خارج در این صورت واجب تعبدی با توصلی فرق می کند زیرا که اگر جوازی شدیم هر چند از جهت امتناع و تنافی در جعل مشکلی نیست ولی چون قصد قربت در عبادات شرط است و فعل و معنون خارجی یکی است

ص: ۴

دلیل بطلان عبادت در فرض حاضر:

در این جا گفته شده است که قصد قربت از مکلف متمشـی نمی شود و این فعل واحد که حرام هم می باشد قابل اضافه کردن به مولا نیست پس قصد قربت متعذر است و عبادت بدون قصد قربت باطل است نه به جهت امتناع و تعارض و سقوط امر بلکه به جهت عـدم امکان تحقق شـرط عبادت که قصد قربت است و هیچگاه نمی شود مبغوض را برای نزدیکی به خدا انجام داد و این مطلب خود، مبنای تفصـیل مشهور می شود چون قصد قربت در صورتی متمشی نمی شود که مکلف، عالم به حرمت باشد اما اگر جاهل بود قطعاً از او قصد قربت متمشی خواهد شد چون فکر می کند که فقط واجب موجود است.

نتیجه فرض دوم:

پس فرض دوم این بود که قائل به جواز شویم که در واجب توصـلی امتثال مجمع مطلقا صحیح خواهد بود و در واجب تعبدی اگر مبنای جواز از باب تعدد معنون باشد همین گونه است و اگر از باب تعدد معنون نباشد تفصیل مشهور جا دارد.

مبنای سوم: امتناع

مبنای سوم این است که قائل به امتناع شویم و دلیل امر را هم مقدم نکنیم و یا دلیل نهی را مقدم کنیم چون انحلالی و شـمولی است و یا قائل به تعارض و تساقط شویم که در نتیجه فعل انجام گرفته در مجمع مشمول دلیل امر نخواهد بود در این جا تحقق امتثال با فعل مجمع، چه توصلی باشد و چه تعبدی دلیل خاص می خواهد و مشمول دلیل امر نیست

دلیل لزوم وجود دلیل خاص برای تحقق امتثال

ص: ۵

زیرا که امتناع اجتماع از باب تنافی در مبادی و جعل است و اطلاق امر ساقط شده است و با اطلاق امر نمی شود امتثال را در مجمع درست کرد.

احراض ملاک در واجب توصلی

بله، اگر واجب، توصلی باشد با احراز ملاک می شود امتثال را در مجمع درست کرد البته احراز ملاک دلیل خاص می خواهد

نتیجه:

بنابراین اگر قائل به امتناع شدیم و قائل نشدیم به تقدیم دلیل امر بر دلیل نهی در این صورت قول به اجزا، دلیل خاص می طلبد حتی در واجب توصلی فضلاً از واجب تعبدی و در واجب تعبدی اگر ملاک هم احراز شود با وجود حرمت، در صورت علم، قصد قربت ممکن نخواهد بود ولی همانگونه که گفتیم مشهور در فتوای فقهی قائل به تفصیل شده اند که اگر مکلف عالم به حرمت باشد عمل باطل است و اگر جاهل به حرمت باشد صحیح است.

بیان یک مشکل:

این جا این بحث به عنوان یک مشکل مطرح می شود که این تفصیل فقهی، با مبنای اصولی مشهور تطابق ندارد زیرا که آنها امتناعی هستند و دلیل امر را مقدم نمی کنند بلکه یا دلیل نهی را مقدم می دانند و یا قائل به تعارض و تساقط می باشند لذا کسانی که در اصول قائل به امتناع هستند، در فقه به بطلان نماز در مغصوب فتوا می دهند حتی نسبت به جاهل ; چون دلیل خاصی که نداریم و اطلاق امر هم بنابر امتناع ساقط شده است و مقید به غیر مورد اجتماع می شود که تا آن را انجام ندهیم وجوب باقی خواهد بود.

موضع گیری فقهی و اصولی مشهور (۹۳/۰۷/۱۹)

ص: ۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاوت میان موضع گیری فقهی و اصولی مشهور

میان موضع گیری اصولی و فقهی مشهور تفاوت وجود دارد:

بحث در فتوای مشهور بود که در بحث صلات در دارمغصوب تفصیل داده بودند که اگر حرمت معلوم باشد و بداند که آنجا مغصوب است آن عبادت و صلات باطل است اما اگر ندانند و جاهل به حرمت باشد به جهل حکمی یا موضوعی، عبادت صحیح است و اعاده لازم ندارد با این که مشهور در اصول، امتناعی هستند ولی در فقه قائل به این تفصیل شده اند و این رویکرد منشا این سوال شده است که چرا موضع گیری فقهی مشهور با موضع گیری اصولیشان فرق کرده است

تبیین تفاوت:

چون اگر امتناعی شوند و بگویند امر و نهی در یک مجمع ـ ولو به دو عنوان ـ جمع نمی شود در این صورت امتناع و تضاد مستلزم تنافی در جعل و تعارض است که اگر حرمت را مقدم شمردند حرام می شود و دیگر مصداق واجب واقع نمی شود چه مکلف، جاهل به حرمت باشد و چه نباشند و لذا در جاهای دیگر از تعارض دلیل دو حکم، بین فرض علم و جهل تفاوتی قائل نمی شوند چون تنافی در اصل جعل است و مثل تزاحم مربوط به مرحله امتثال و تنجز یا وصول نیست پس چرا در فقه به این تفصیل ـ که در فرض جهل عبادت صحیح بوده و اعاده لازم ندارد ـ قائل شده اند و این موضوع بحث تنبیه ششم است.

نظرات علما در این رابطه:

عرض شد که آقایان در این جا وجوهی را ذکر کرده اند؛ شهید صدر(رحمه الله)در این جا حدود نه یا ده وجه مطرح کرده است(۱)که برخی از آنها در کلمات مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) آمده است(۲) و برخی هم در کلمات اصولیین بعد از صاحب کفایه(رحمه الله) ذکر شده است و برخی را نیز خود ایشان اضافه کرده اند و می توان این وجوه را به دو دسته تقسیم کرد یک دسته وجوهی که بر مبنای امتناع قابل ذکر است و وجوهی که مبتنی است بر قول به جواز.

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی،ج۳، ص۶۹.
۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۵۶.

وجوه تفصیل بر مبنای قول به امتناع:

اما می توان بنابر قول امتناع وجوهی را برای تفصیل مذکور ذکر کرد که در کفایه به سه وجه از آنها اشاره شده است .

وجه اول:

اینکه ادعا شود که احکام تکلیفی و وجوب و حرمت با هم تضاد دارند ولذا در مورد اجتماع بین اطلاق امر و نهی تنافی و تعارضی ایجاد می شود ولیکن این تنافی و تضاد در احکام فعلیه است نه در مرحله انشا و جعل حکم، زیرا جائی که حکم محرک بالفعل بوده و امر و نهی یا زجر وبعث و تحریک فعلی و بالحمل شایع باشد، با هم تضاد پیدا می کنند و الا در مرحله انشاء تضادی وجود ندارد

مفهوم تکلیف:

برخی مانند محقق اصفهانی(رحمه الله)اصلا تکلیف را بعث بالحمل الشائع معنی کرده است و تضاد هم بین بعث و زجر بالحمل الشایع است و این بحث و تحریک و یا زجر بالحمل الشائع فرع وصول وتنجز است و تا انسان عالم نباشد فعلیت ندارد و تا فعلیت نباشد تضاد هم در کار نیست و اگر تضاد نباشد امتناع هم نیست چون وجهش تضاد است لهذا جائی که مکلف عالم به هر دو باشد امتناع و تنافی هست زیرا که بعث و زجر بالحمل الشایع و وجوب و حرمت فعلی در یک فعل ممتنع است ولی در جائی که مکلف جاهل به حرمت است تنافی و تضادی در کار نیست و امر می تواند اطلاق داشته باشد زیرا که نهی و زجر فعلی نمی باشد.

اشکال:

این وجه قابل قبول نیست زیرا که

اولاً:

ما قبلاً گفتیم که مبادی احکام شرعی متضاد مانند وجوب و حرمت بر یک معنون بنابر امتناع در صورتی که ترکیب اتحادی باشد قابل جمع نیستند یعنی کسی که امتناعی است در مبادی حکم قائل به تضاد و امتناع است و فعلیت حکم به این معنا همان فعلیت اراده و کراهت یا تصدی گری مولوی است که با هم تضاد دارد و منوط به علم و جهل مکلف نیست و آنچه را که شما فعلیت می نامید مرحله تنجز حکم است که بعد از مرحله اراده و کراهت یا تصدی گری مولوی و مبادی جعل است پس تنجز و وصول منشا تضاد نیست و لهذا در امتناع و تضاد، فرقی بین علم و جهل نیست و اگر مولی واقعاً نسبت به فعلی مبغوضیت و کراهت داشته باشد دیگر نمی تواند حب واراده تصدی تحصیل آن را داشته باشد.

ثانیاً:

اگر کسی بگوید تنافی میان احکام در مرحله فعلیت به معنای تنجز است باید در باقی موارد تعارض و تنافی نیز به همین قائل شود و در مثل اکرم العلما _ که امر شمولی است _ یحرم اکرام الفاسق که شما قائل به تعارضید چه مکلف عالم به هر دو حکم باشد و چه نباشد هم باید آن را بگوئید که قائل نیستند و تعارض را در آنها واقعی می دانید واحدهما و یا هر دو دلیل را واقعاً مقید بغیر مورد تعارض و اجتماع آنها می کنید و با این وجه مذکور در آنجا نیز جاری است .

وجه دوم:

این وجه که در کفایه نیز به آن اشاره شده است که احکام تابع مصالح و مفاسد بماهی هی نمی باشند بلکه بما هی موثر در حسن و قبح عقلی مبادی احکام هستند و مصلحت و مفسده ای که موثر است در حسن شدن یا قبیح شدن فعل، حکم و مراد است و احکام عقلی به حسن و قبح هم مبتنی بر وصول آن مصلحت و یا مفسده است و جهل عذر عقلی است و بنابراین در جائی که احدالحکمین _ حرمت _ واصل نباشد قبح عقلی در کار نخواهد بود و چون به مکلف نرسیده حرمت در آن نیست و وجوب فعلی می گردد به خلاف جائی که هر دو حکم واصل است .

اشکال: بر این وجه

اولاً:

نقض بالا وارد است.

ثانیاً:

این مبنا هم درست نیست زیرا که احکام ثبوتاً و اثباتاً و به حسب اطلاق ادله آنها تابع وجود واقعی موضوعات و یا مصالح و مفاسد است نه وجود علمی و واصل آنها، بله، جائی که ملاک یک حکم مشخص و معلوم شود که حسن و قبح عقلی باشد و آن هم مبتنی بر وصول باشد این وجه جا دارد ولی این خارج از بحث و بر خلاف اطلاق ادله (صل) و (لاتغصب) است.

وجه سوم:

این وجه هم در کفایهـذکر شده است که صاحب کفایه(رحمه الله) بیشتر بر این تکیه کرده است ایشان می گوید بنابرامتناع هر چنـد امر ساقط می شود و نمـاز در مکـان مغصوب مشـمول اطلاق صل نخواهـد بود ولی ملاک امر هست ــ ولو از باب بقای دلاـلت التزامی أمر بر ملاـک بر حجیت ــ و چون ملاـک محفوظ است اگر حرمت غـالب شود و مکلف عالم به حرمت باشـد نمی توانـد با انجام آن فعل قصـد قربت نمایـد و نماز ــ مثلاً ــ باطل است چون که قصـد قربت از او متمشـی نخواهد بود پس عمـل از این جهت باطـل می شود اما اگر جاهل به حرمت باشـد می توانـد قصـد قربت کنـد چون فکر می کنـد که آن مکان، مکانی مباح است و ملاک را هم که واقعاً دارا می باشـد گرچه خطاب ندارد ولذا عبادت صـحیح واقع می شود و امرش ساقط می گردد زیرا که تحقق ملاک أمر موجب سقوط آن است

اشکال مفروض و پاسخ آن:

البته ممکن است کسی بگوید این گونه قصد امر، قصد امر تخیلی است لیکن

اولا:

قصد امر تخیلی هم برای قصد قربت کافی است

ثانیاً:

قصد ملاک که وجودش واقعی است کافی است بلکه قصد امتثال امری که مقید است به غیر این فرد هم جداً ممکن است زیرا هر چه که غرض از امری را ایجـاد می کنـد می توان به نیت و داعی امتثـال آن أمر انجام داد زیرا که تحقق غرض هم امتثال و مسقط امر است پس می تواند امتثال آن امر مقید را هم قصد بکند اگر علم به حرمت نداشته باشد.

نتیجه:

پس این تفصیل درست می شود که بنابرامتناع و امکان احراز ملاک در مجمع چنانچه مکلف جاهل به حرمت باشد قصد قربت از وی متمشی می گردد و عمل صحیح و مجزی است یعنی مسقط امر خواهد بود هر چند اطلاق واجب شامل مجمع نباشد و طبق این وجه ایشان این تفصیل را در فقه قبول کرده اند.

اشکال:

برخی به این وجه این گونه اشکال کرده اند که تقرب در این جا امکان ندارد زیرا که مصلحت، مغلوبِ مفسده حرمت است و این فعل، فاقد صلاحیت مقربیت است چون که محبوبیت آن، مغلوب مبغوضیت آن است و تقرب واقعی شکل نمی گیرد.

نقد اشکال:

این اشکال وارد نیست زیرا که ایشان تقرب واقعی را یک امر واقعی دانسته اند با این که تقرب غیر از انقیاد چیز دیگری نیست و انسان ممکن است با حرام واقعی انقیاد کند مانند کشتن خودی به خیال این که دشمن عدوّ مولی است و تقرب غیر از انقیاد چیز دیگری نیست و با جهل به حرمت انقیاد امر در مانحن فیه حاصل می شود و از این جهت محذوری ندارد. چرا، اگر علم به مفسده و یا حرمت داشت امکان انقیاد و تقرب نبود لیکن فرض آن است که جاهل به حرمت است .

اشکال صحیح در رد این وجه:

اولا:

صحیح در رد این وجه آن است که مبنای دوم غلط است زیرا که احراز ملاک دلیل خاص می خواهد و با دلیل امر نمی شود ملاک را احراز کرد چون یا باید به دلالت التزامی امر، ملاک احراز شود که با سقوط وجوب که مدلول مطابقی امر است دلالت التزامی هم ساقط می شود و یا باید با اطلاق ماده و متعلق امر ملاک ثابت شود که نسبت به آن هم قبلاً گفتیم که دو دلالت در عرض هم در امر وجود ندارد بلکه دلالت أمر بر ملاک طولی و التزامی است

ثانیا:

اگر در ما نحن فیه به این مطلب ملتزم شدید نقض فوق هم وارد می شود که باید در موارد دیگر از تنافی و تعارض میان دو دلیل مانند أمر شمولی و انحلالی یا دلیل نهی هم، ملاک را احراز کرد و صحت عبادت را در فرض جهل به حرمت را قائل شوید که کسی قائل نیست این سه وجه مبتنی بر امتناع است که در کفایه آمده است.

وجه چهارم:

این وجه را هم شهید صدر(رحمه الله) از سنخ دو وجه اول و دوم ذکر کرده است که نمی دانم در کلمات گذشتگان هست یا خیر البته با مبانی برخی جور است که کسی بگوید جائی که علم به حرمت نیست امتناع هم نیست چون اطلاق امر برای صورت جهل مکلف به حرمت اشکالی ندارد چون مجهول الحرمه می باشد و این که مجهول الحرمه بما هو مجهول الحرمه واجب باشد تضاد و اشکالی ندارد زیرا که این دو تکلیف متضاد در یک رتبه جمع نشده اند بلکه موضوع وجوب متأخر از حرمت است و این ها در یک رتبه جمع نشدند تا اجتماع ضدین حاصل شود ممتنع باشد بلکه شرط است که متضادین یعنی وجوب و حرمت در یک رتبه باشد و وقتی اختلاف رتبه هست تضاد و تمانعی نیست.

اشکال:

اولاً:

تضاد بین احکام مربوط به وحدت زمان است و وحدت رتبه لازم نیست و امکان ندارد حرمت و وجوب ولو اینکه در طول هم باشند در یک زمان با هم دیگر در یک موضوع جمع شوند.

ثانیاً:

این که وجوب اطلاق داشته باشد و شامل فرض جهل به حرمت شود به این معنی نیست که مجهول الحرمه بما هو مجهول الحرمه موضوع وجوب قرار بگیرد تا این که وجوب در طول حرمت بلکه موضوع وجوب همان فعل در مجمع است در فرض جهل به حرمت، چرا که اطلاق، نفی قیود است نه جمع القیود و وجوب بر معنونی است که حرمت هم بر آن قرار دارد و اطلاق می گوید ذات صلات در مجمع که غصب و حرام است در مورد جهل واجب است پس اطلاق امر نسبت به جائی که جهل به حرمت داریم بدان معنا نیست که مجهول الحرمه قید وجوب شود تا تعدد رتبه و طولیت شکل بگیرد و ثانیاً اگر این گونه باشد که اطلاق جمع القیود باشد و تعدد رتبه هم در دفع تضاد و احکام کافی باشد می توان در فرض علم به حرمت هم به همین قائل شد که وجوب عارض بر معلوم الحرمه باشد و حرمت هم در طول وجوب قرار بگیرد تا امتناع رخ ندهد البته در مورد این نقض محذور دیگری در کار خواهد بود و آن عدم امکان امتثال هر دو تکلیف و لغویت از جهت آن که محذور دیگری است .

وجه پنجم:

این وجه مبتنی بر این است که امتناعی شویم به نکته ای که در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله)برای امتناع در بحث امر به صرف الوجود و نهی از فرد بود مثل (صل و لا تصل فی الحمام) آمده بود که یکی از وجوهی که ذکر شد این بود که درست است که امر به صرف الوجود بدلی است و شمولی نیست و مکلف می تواند آن را در غیر فرد محرم در مجمع امتثال کند و بالدقه بین مدلول مطابقی این امر و نهی تنافی نیست ولی مدلول التزامی أمر مستلزم تنافی است چون امر به صرف الوجود مستلزم اباحه و ترخیص در تطبیق واجب بر تک تک افراد آن است که یکی هم این فرد محرم است پس از یک طرف می گوید این فرد حرام است و از طرف دیگر می گوید مباح و جایز است که واجب را در ضمن آن انجام دهی و این ترخیص هم ضد حرمت است و اجتماع ضدین شکل می گیرد.

منبای پنچم وابسته به وصول و عدم وصول حرمت است:

طبق این مبنا برای امتناع گفته می شود این ترخیص که دلالت التزامی امر است در جایی است که حرمت واصل باشد تا تضاد و تنافی درست شود اما جائی که حرمت واصل نباشد و برائت شرعی یا عقلی از حرمت جاری باشد و ترخیص در آن باشد دیگر چنین حرمت غیر منجزی با ترخیص التزامی امر منافات ندارد پس تضاد و تنافی به لحاظ مدلول التزامی هم وجود ندارد چون ترخیص در حرمت غیر منجز ممکن است.

اشکال:

این ترخیص التزامی اباحه و ترخیص واقعی است که با حرمت غیر منجز هم منافات دارد زیرا که از سنخ وجوب جامع و صرف الوجود است که واقعی است که با برائت شرعی یا عقلی که قابل جمع با حرمت واقعی است قابل قیاس نمی باشد .

البته می توان یک بیان دیگری هم برای این وجه ذکر کرد و آن این است که گفته شود ترخیص دلیل لفظی که نداشت بلکه به حکم عقل بود و عقل بیش از این حکم نمی کند که جامع ترخیص اعم از واقعی و ظاهری در تطبیق صرف الوجود بر افراد باشد و این منافات با حرمت واقعی غیر منجز ندارد .

اشکال:

مقصود از عقل در اینجا عقل نظری است که ملازمه را کشف می کند ولی طرف ملازمه و ترخیصش که لازمه وجوب واقعی صرف الوجود است همان ترخیص واقعی است البته ما اصل چنین استلزامی را قبول نداشتیم ولی اگر هم باشد عقل ملازمه را درک می کند اما متلازمین باید از یک سنخ باشند و نمی شود یکی واقعی و دیگری ظاهری باشد و اگر وجوب واقعی است ترخیص هم باید واقعی باشد

نتیجه:

بنابراین وجه پنجم به هر دو بیانش قابل قبول نمی باشد.

بررسی کفر منکر ضروری در روایات (۹۳/۰۷/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی کفر منکر ضروری در روایات

مرحوم سیدرحمه الله می فرماید (و منکره فی سلک الکافرین و تارکه عمداً مستخفّاً به بمنزلتهم، و ترکه من غیر استخفاف من الکبائر)(۱)

خلاصه بحث روز گذشته:

بحث در کفر منکر ضرروی بود که ابتدا در معنای کفر و اطلاقات کفر بحث شد بعد عرض شد باید دید آثار مورد نظر فقها برای کفر منکر ضروری یعنی مهدور الدم شدن و بینونت زوجه و غیره را بر چه عنوانی در ادله بار شده است لذا بحث دوم در بررسی روایاتی است که این آثار را بار کرده اند و یا مشخص کرده اند که آن آثار بر چه موضوع و عنوانی بار شده است زیرا که این آثار در روایات بر عنوان کافر به طور مطلق بار نشده است بلکه در رابطه با این آثار دو دسته روایات وارد شده است یک دسته آن روایاتی است که اسلام و کیفیت تحقق آن را معنا کرده است و دسته دوم آن روایاتی است که درباب ارتداد آمده است و مهدورالدم شدن و بینونت زوجه و تقسیم اموال را متعرض شده است.

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۴،ص ۳۴۲، ط.ج

دسته بندی روایات:

در دسته اول السنه روایاتی که حقن دم را بیان می کند متعدد است برخی از آنها اسلام را معنا می کند که در مقابل ایمان قرار دارد و اقرار ظاهری در آن کافی است حتی اگر عمل و یا ایمان قلبی نباشد و برخی هم متعرض ترتب آثار حقن دم و غیره شده اند و معیار آن را اقرار به شهادتین قرار داده است و در حقیقت گفته است با اقرار به شهادتین دخول در اسلام محقق می شود و این اقرار و شهادت به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله اسلام است که آثار اسلام بر آن بار می شود و ما ذیلاً بعضی از این دسته اول را مطرح می کنیم.

روایت دسته اول

روایت اول:

صحیحه محمد بن مسلم (عَلِی عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَاعلیه السلام قَالَ: الْإِیمَانُ إِقْرَارٌ وَ عَمَل وَ الْإِسْلَامُ إِقْرَارٌ بِلَا عَمَل). (۱) این روایت اسلام را مجرد اقرار می داند هر چند عمل به فرایض هم نباشد.

روایت دوم:

صحیحه جمیل بن درّاج (عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- (قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُم) فَقَالَ لِی أ لَا تَرَی أَنَّ الْإِیمَانَ غَیْرُ الْإِسْلَام(۲)

روایت سوم:

صحیحه ابو بصیر – (الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرعلیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُول قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لکِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ کَذَبَ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ یُسْلِمُوا فَقَدْ کَذَبَ(۳)

۱- الکافی، للشیخ الکلینی،ج۳،ص۶۹.

۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۶۹.

۳- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۷۱.

بیان لسان روایات:

لسان این روایات این است که دخول در اسـلام با خود اقرار انجام می شود هر چنـد هنوز ایمان در قلبش داخل نشده باشد و یا عمل به فرایض نکنـد و اظهار و اقرار به اسـلام کافی است البته به این مقـدار هم میان فقهاء بحث شـده است که آیا اگر بدانیم اقرار کننـده به شـهادتین در باطن شک دارد یا معتقد نیست بازهم اقرار کافی است یا خیر ؟ که مرحوم سـیدرحمه الله در جایی شرط کرده است که بایـد علم به خلاف نداشـته باشـیم ولیکن روایات مطلق است و حتی منافقان را هم شامل می شود که اگر اقرار به شهادتین را اعلام کنند همین مقدار برای صدق اسلام کافی است.

روایت چهارم:

از همان دسـته اول معتبره سـفیان بن السـمط را هم می توان ذکر کرد که سـفیان بنابر نقل ابن ابی عمیر از وی به سـند صـحیح معتبر است. (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ سُـفْیَانَ بْنِ السِّمْـطِ قَالَ: سَـأَلَ رَجُـلٌ أَبَا عَبْـدِ اللَّه علیه السـلام عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِیمَانِ مَا الْفَرْقُ بَیْنَهُمَا فَلَمْ یُجِبْهُ ثُمَّ سَأَلَهُ فَلَمْ یُجِبْهُ ثُمَّ الْتَقَیَا فِی الطَّرِیقِ وَ قَدْ أَزِفَ مِنَ الرَّجُلِ الرَّحِیلُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْـدِ اللَّه علیه السـلام کَـأَنَّهُ قَـدْ أَزِفَ مِنْـکَ رَحِیلٌ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ فَالْقَنِی فِی الْبَیْتِ فَلَقِیَهُ فَسَأَلَهُ عَنِ الْإِسْـلَامِ وَ الْإِیمَانِ مَا الْفَرْقُ بَیْنَهُمَـا فَقَالَ- الْإِسْـلَامُ هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِی عَلَیْهِ النَّاسُ شَـهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْـدَهُ لَا شَـرِیکَ لَهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْـدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاهِ وَ إِیتَاءُ الزَّکَاهِ وَ (حِـجُّ الْبَیْتِ)هوَ صِـیَامُ شَـهْرِ رَمَضَانَ فَهَـذَا الْإِسْـلَامُ وَ قَالَ الْإِیمَانُ مَعْرِفَه هَـذَا الْأَمْرِ مَعَ هَـذَا فَإِنْ أَقَرَّ بِهَا وَ لَمْ یَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ کَانَ مُسْلِماً وَ کَانَ ضَالًّا)(۱)

ص: ۱۶

۱- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص ۷۰.

در ذیل روایت تصریح شده است که اقرار به شهادتین - علناً و ظاهراً - در تحقق اسلام کافی است.

روایت پنجم:

موثقه سماعه است که دلالت روشنی دارد (مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّه عليه السلام أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ- الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّه صلى الله عليه وآله بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ وَ إِنِ اجْتَمَعَا فِي الْقَوْلِ وَ الصِّفَه)(۱)

این موثقه، اقرار شهادتین و اعلان ظاهری آن را موضوع حقن دم و ترتب آثار آن قرار داده است بنابراین در تحقق اسلام و دخول در آن و ترتیب این آثار (حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَ الْمَوَارِيثُ) اقرار به شهادتین کافی است چه این که ایمان در قلب داخل شده باشد چه نشده باشد و با عمل توامان باشد یا نباشد.

روایت ششم:

صحیحه حمران (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرعليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ أ الْإِيمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ وَ أَفْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ صَدَّقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَهِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ وَ الْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرَقِ كُلِّهَا)امتیاز این روایت این است که اسلام را به همه فرق تعمیم داده است (وَ بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَرَتِ الْمَوَارِيثُ وَ جَازَ النِّكَاحُ وَ اجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاهِ وَ الزَّكَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَ أُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرَكُ الْإِيمَانَ وَ الْإِيمَانُ يَشْرَكُ الْإِسْلَامَ وَ هُمَا فِي الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ يَجْتَمِعَانِ كَمَا صَارَتِ الْكَعْبَهُ فِي الْمَسْجِدِ وَ الْمَسْجِدُ لَيْسَ فِي الْكَعْبَهِ وَ كَذَلِكَ الْإِيمَانُ يَشْرَكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامُ لَا يَشْرَكُ الْإِيمَانَ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ- قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ ا فَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَصْدَقُ الْقَوْلِ قُلْتُ فَهَلْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي شَيْ ءٍ مِنَ الْفَضَائِلِ وَ الْأَحْكَامِ وَ الْحُدُودِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ فَقَالَ لَا هُمَا يَجْرِيَانِ فِي ذَلِكَ مَجْرَى وَاحِدٍ وَ لَكِنْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ.)(۲)

۱- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۷۲.

۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۳، ص۷۴.

نتیجه روایات دسته اول:

این دسته از روایات دخول در اسلام را اقرار شهادتین دانسته است لیکن لازم است اعلان، جدی باشد نه شوخی و امثال آن، چه عقیده ایمان در دلش باشد و چه شاک باشد حتی بیش از شاک یعنی بی اعتقاد باشد ولی اگر اسلام را اعلان کند عنوان تدین به نحله و دین اسلام بر او صادق خواهد شد و اثر حقن دما و غیره هم بر آن مترتب می شود.

روایات دسته دوم

دسته دوم از روایات عکس دسته اول است و آثار ارتداد و خروج از اسلام را بار کرده است که اهم آن روایات از این قبیل است

روایت اول:

صحیحه محمد بن مسلم: (عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِی أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام جَالِساً عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَارَةُ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِی اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَكَّ فِی رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَى زُرَارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَد)(۱)

این صحیحه دلیل بر آن است که کفر و خروج از اسلام فرع اعلان انکار و جحد به وحدانیت یا رسالت است و شک قلبی بدون جحد و انکار ظاهری، کافی نیست.

روایت دوم:

صحیحه محمد بن مسلم (وَ عَنْهُ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرعلیه السلام عَنِ الْمُرْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدصلی الله علیه وآله بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجَبَ قَتْلُهُ وَ بَانَتْ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِه)(۲)

۱- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۴، ص۱۶۹.

۲- الکافی، للشیخ الکلینی، ج۱۳، ص۷۱۳.

این صحیحه نیز بر این مطلب دلالت دارد که رجوع از اسلام - رغب عن الاسلام - لازم است تا اینکه شخص مرتد شده و آثار مذکور بار شود.

روایت سوم:

معتبره عمار ساباطی (مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه علیه السلام یَقُول کُلُّ مُسْلِمٍ بَیْنَ مُسْلِمَیْنِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ جَحَدَ رَسُولَ اللَّه صلی الله علیه وآله نُبُوَّتَهُ وَ کَذَّبَهُ فَإِنَّ دَمَهُ مُبَاحٌ لِمَنْ سَمِعَ ذَلِکَ مِنْهُ وَ امْرَأَتَهُ بَائِنَةٌ مِنْهُ یَوْمَ ارْتَدَّ وَ یُقْسَمُ مَالُهُ عَلَی وَرَثَتِهِ وَ تَعْتَدُّ امْرَأَتُهُ عِدَّهَ الْمُتَوَفَّی عَنْهَا زَوْجُهَا وَ عَلَی الْإِمَامِ أَنْ یَقْتُلَهُ إِنْ أَتَوْهُ بِهِ وَ لَا یَسْتَتِیبَهُ)(۱)

در این روایت معتبره شرط ارتداد را انکار و جحد ظاهری نبوت قرار داده است و در برخی از روایات ارتداد نیز اینگونه وارد شده است که کسی که نصرانی و یا زندیق شود مرتد می شود.

مستفاده از مجموع دو دسته روایات:

مستفاد از مجموع دو دسته از روایات فوق این است

مفهوم از اسلام آوردن:

اسلام اثباتاً و نفیاً و یا به تعبیر دیگر دخول در اسلام و خروج از آن - که نحله و هویت مذهبی انسان را رقم می زند - به سبب اقرار به شهادتین است و کسی که اقرار به شهادتین ندارد مسلمان نبوده و هویت دینی اسلام را ندارد و این اعلان و اقرار جدّی ظاهری در تحقق آثاری که بر اسلام بار شده است شرط است و بیش از اقرار علنی جدّی به شهادتین در آن اخذ نشده است یعنی چه به احکام عمل کند و چه عمل نکند و چه در دلش ایمان باشد و چه نباشد؛

۱- الکافی، للشیخ الکلینی،ج۱۴، ص۲۳۵.

مفهوم ارتداد:

در مقابل خروج از این هویت مـذهبی موضوع ارتـداد و انتفای آثار اسـلام است یعنی اگر از ابتـدا اقرار نداشـته باشـد و یا اگر داشـته است از آن برگشت کنـد و آن را علناً تکذیب کند چه داخل در دین دیگری شود و چه نشود در نتیجه از اسـلام خارج می شود و این قـدر متیقن است و همچنین است جایی که یکی از لوازم مسـلم اصل اسـلام و شـهادتین را انکار کنـد باز هم از اسـلام خارج خواهـد شـد چون معنایش این است که آن اقرار به اصل اسـلام که مشترک است میان همه فرق مسـلمانان جدی نبوده و بر گشت از اسلامی که به آن اقرار کرده است می باشد.

نتیجه:

به عبارت دیگر تعنون به هویت اسـلام دارای آن آثار است و عدم یا خروج از آن، نافی آن آثار می باشد و عنوان اسـلام یک هویت و عنوانی اثباتی است نه ثبوتی و قلبی و آثار حقن الـدماء و جواز مناکح و مواریث بر آن بار است و انتفای آنها بر انتفاء یا خروج از آن عنوان اثباتی و هویتی بار است نه دخول در عنوان هویتی و مـذهبی دیگر و چنانچه عنوان کفر، به معنای سـلبی یعنی عـدم اسـلام و خروج از آن باشـد موجب انتفاء آن آثار است و نه به معنای ایجابی دیگری یعنی انتحال دین اسـلام که با اقرار به شـهادتین انجام می شود با برگشت از آن علناً و تکذیب، آن اقرار از بین می رود و از نحله اسـلام بیرون می رود و این عنـوان هویـتی و دینی شـبیه امـور انشـائی اسـت که وقـتی اقرار به شـهادتین می کنـد کـأنّه در نحله اسـلام داخـل است که اگر برگشت، از آن نحله خارج شده است.

ص: ۲۰

بنابراین آنچه مصب این احکام و آثار هست دائر مدار عنوان نحله اسلام است اثباتاً و نفیاً که اگر از آن خارج باشد و یا علناً از آن خارج شود و یا انکار یا اقراری کند که مستلزم تکذیب اقرار جدی به شهادتین باشد از نحله اسلام خارج شده است و دیگر آثار مثبت بر او بار نمی شود و در صورت سبق اسلام و صدق ارتداد از اسلام، مجازات قتل هم ثابت خواهد شد.

کفر عنوان وجودی است:

بنابراین عنوان کفر که عنوان وجودی است موضوع حرمت مناکح و مواریث و مهدورالدم بودن قرار نگرفته است بلکه انتحال علنی و ظاهری اسلام که با اقرار به شهادتین محقق می شود موضوع جواز نکاح و ارث و حقن دم است و انتفای آن موجب انتفای آن آثار است.

انکار دال بر تکذیب شهادتین:

حال اگر انکار علنی حکمی، ضروری حکمی باشد که مربوط به اصل اسلام است که در همه فرق اسلامی ثابت و مسلم است مانند انکار معاد یا اصل نماز و زکات و فرایض مسلم و ثابت شده در قرآن و ضرورت میان مسلمانان، این چنین انکار علنی تکذیب اقرار به شهادتین است و اما انکار حکمی که ضروری در مذهب باشد تکذیب شهادتین به اسلام نیست و آن اقرار به شهادتین سر جای خودش باقی است فضلاً از جایی که انکار کننده معتقد به ضروری بودن آن حکم نباشد و شبهه داشته باشد که در این موارد خروج از اسلام ظاهری حاصل نمی شود تا آثار مذکور منتفی شود.

معیار:

بنابراین معیار، اقرار جدّی به شهادتین اثباتاً و نفیاً می باشد و کفری که مستلزم خروج از اسلام باشد نافی آن آثار است و شاید ارتکاز متشرعه و سیره ائمه معصومین علیهم السلام با فرق و مذاهب اسلامی هم همین بوده است که در صحیحه حمران بن اعین نیز به آن اشاره شده است.

ص: ۲۱

انکار امامت بعنوان مثال:

بنابراین انکار امامت که ضرورت در مذهب امامیه است - موجب آن نمی شود که از نحله اسلام خارج شود گرچه عنوان کافر هم در برخی روایات بر آن بار شده است که به معنای معذب بودن به عنوان کفار در آخرت و یا معانی دیگری است لذا برخی از فقها قائل شدند که اینها مسلم در دنیا هستند و کفار در آخرت و (کفر) در روایات بر موارد مختلفی از این قبیل اطلاق شده است و در برخی موارد ترك نماز را موجب کفر دانسته است که شاید بدین معنا باشد که یموت یهودیاً او نصرانیاً و نحله اسلام را از او می گیرند و کافر از دنیا می رود که این اطلاقات ربطی به موضوع بحث ما ندارد.

آیا نفس انکار ضروری موجب کفر است:

بحث سوم این است که برخی از فقها از این مقدار پا را فراتر گذاشتند و نفس انکار ضروری را موجب کفر دانسته اند یا مطلقا که ظاهر مرحوم سیدرحمه الله در اینجا همین است و یا در جایی که ملتفت باشد که انکار ضروری کرده است و ملازمه را بداند اما گر علم به ضروری بودن حکم نداشته باشد در بحث نجاست مرحوم سیدرحمه الله در آن احتیاط کرده است و می فرماید (و الأحوط الاجتناب عن منکر الضروری مطلقاً، و إن لم یکن ملتفتاً إلی کونه ضروریّا)(۱)منشا این بحث تمسک به برخی از روایات است که در بحث آینده آنها را بررسی می کنیم.

نظر میرزا در رابطه با تفصیل (۹۳/۰۷/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر میرزا در رابطه با تفصیل

خلاصه بحث های گذشته:

ص: ۲۲

۱- العروه الوثقی، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی،ج۱،ص ۱۴۴، ط.ج

بحث پیرامون مبنای تفصیل مشهور در فقه، در باب عباداتی که در مورد اجتماع امر و نهی ــ مثل صلاه در مکان مغصوب واقع شده ــ بود که گفته اند اگر اتیان صلات با علم به حرمت باشد عمل باطل است و اگر با جهل به حرمت و غصب باشد مجزی است.

نتیجه ای که از تفاصیل به دست می آید:

وجوهی برای مبنای این تفصیل ذکر شد و وجوه عدیده ای نیز بنابرقول به امتناع بیان شد و بنابر جواز هم چند وجهی گفته شد که در نتیجه مشخص شد که می توان چند وجهی برای این تفصیل ذکر کرد و این بدان معناست که باید بنابر امتناع در فرض

جهل هم قائل به بطلان شویم ولی می توان بنابر یکی از وجوه ذکر شده ــ اگر تمام شود ــ قائل به صحت شد

نتیجه:

بنـابر قول به جواز این ثمره بر عکس است یعنی بنـابر این قول بایـد مطلقا بگوئیم عبادت صـحیح است ولی گفتیم می توان در فرض علم به حرمت باز هم قائل به بطلان شـد ولو جوازی باشـیم که یک وجه آن گذشت که گفتیم اگر قائل به کفایت تعدد عنوان باشیم یا بدلی بودن وجوب را کافی بدانیم، عبادت در فرض علم به حرمت باطل می شود نه به جهت امتناع و تضاد بلکه چون در این صورت قصد قربت امکان ندارد

مفهوم عدم امکان تصور قصد قربت:

چنانچه بخواهیم در فعل واحد قصد قربت کنیم معنایش این است که باید آن را به خاطر مولا انجام دهیم و به مولا اضافه کنیم و اگر این فعل مصـداق معصـیت شـد هر چنـد به یکی از دو عنوان منطبق بر آن قهراً آن فعل معصـیت و قبیـح می شود و دیگر نمی شود آن را برای مولاـ و مضـاف به مولاـ انجـام داد و به عبـارت دیگر بـا آن عمل، انقیاد محقق نمی شود و قطعاً در قصـد قربت مضر است که البته در فرض جهل به حرمت تقرب ممکن می شود .

ص: ۲۳

وجه دوم:

عدم نیاز به تفصیل بر منبای میرزا:

این وجه را هم مرحوم میرزا(رحمه الله) بنابر جواز بیان می کند ـ که ایشان جوازی است ولیکن در صورت تعدد معنون و انضمامی بودن ترکیب در مجمع ـ یعنی در حقیقت بنابر مبنای تعدد معنون دو فعل در مجمع داریم و مثل نماز و نظر به اجنبیه می شود که یک فعل واجب و یک فعل حرام است و لذا اجتماع ضدین و امتناعی در کار نیست ولی باز هم مرحوم میرزا(رحمه الله)خواسته است تفصیل مشهور را ثابت کند که اگر عالم به حرمت باشد عبادت باطل است و اگر علم به حرمت نداشته باشد عبادت صحیح است

نظر میرزا در رابطه با تفصیل:

ایشان می گوید ما در باب اوامر شرط کردیم متعلق امر باید خصوص حصه مقدوره باشد زیرا که قید قدرت در تکالیف و واجبات اخذ شده است پس لازم است متعلق، عقلا و تکویناً حصه مقدوره باشد و همچنین شرعاً جایز و مقدور باشد و ممنوع نباشد طبق این مبنا اگر مکلف به حرمت علم نداشته باشد و نسبت به غصب جاهل باشد نماز در مکان مغصوب، هم مقدوریت عقلی دارد و هم ممنوعیت شرعی ندارد زیرا که حرمت برای مکلف معلوم نبوده فلذا ممنوعیت شرعی نمی آورد و امتناعی هم که نیستیم و در خارج دو معنون است

نتیجه بحث با تصور عدم علم طبق نظر میرزا:

پس هم قصد قربت مقدور است و هم اطلاق أمر شامل است و همه شرایط صحت محفوظ است و عبادت صحیح می باشد.

تصویر بحث در صورت وجود علم طبق نظر میرزا:

اما اگر عالم به حرمت شد درست است که در این صورت دو معنون داریم و تضاد امر و نهی و امتناعی در کار نبوده و یکی واجب و دیگری حرام است ولی این فرد و حصه از واجب در مجمع با معنون دیگری ـ که حرام و غصب است و ترک آن لازم است ـ منضم شده است پس شرعاً این فرد و حصه، مقدور مکلف نیست اگرچه تکوینا مقدور می باشد و چون که ممنوعیت شرعی در حکم ممنوعیت عقلی است و اطلاق امر مقید است به حصه مقدور عقلی و شرعی

نتیجه:

در نتیجه این فعل مقدور شرعی نیست و مشمول اطلاق امر نمی شود پس فاقد أمر عرضی _ یعنی در عرض نماز در مکان مباح _ است

اشکال:

اگر گفته شود امر ترتبی طولی و مشروط به ارتکاب حرام را داراست

پاسخ:

گفته می شود که امر ترتبی هم در این جا ممکن نیست زیرا که مرحوم میرزا(رحمه الله)در مورد اجتماع قائل به عدم امکان ترتب است و مانند واجب موسع با واجب مضیق نیست که در آنجا مرحوم میرزا(رحمه الله)قائل به أمر ترتبی و صحت واجب موسع در زمان ترک واجب مضیق شده بود _ همانگونه که در عدم تزاحم واجب موسع با واجب مضیق که مرحوم محقق(رحمه الله)گفته بود گذشت _ یعنی در آنجا گفته شد که حصه ای از واجب موسع _ نماز مثلاً_ که توام است با واجب فوری _ مثلاً ازاله _ شرعاً مقدور نیست و امر موسع شامل آن نمی شود

نتیجه:

فلذا در این جا هم امر موسع به نماز شامل این حصه نمی شود البته آن جا واجب موسع زمانی بود و این جا واجب موسع مکانی است و نماز در غیر این مکان حصه مقدوره است و این فرقی ایجاد نمی کند و ایشان آنجا می گفت امر ترتبی می تواند نماز در وقت ازاله را شامل شود

اشکال:

حال ممکن است کسی در این جا هم همین نظر را قائل شود که همان طور که امر ترتبی و طولی می گوید اگر ازاله نکردی نماز بخوان این جا هم بگوئیم امر ترتبی هست

پاسخ:

ولی ایشان می گوید امر ترتبی در مورد اجتماع امر و نهی معقول نیست که البته بحثش گذشت

نتیجه:

پس امر به صلات در جائی که عالم به حرمت است این مورد را شامل نمی شود چون این فرد از نماز شرعاً غیر مقدور است و این حصه نمی تواند مامور به باشد نه به امر عرضی و نه به امر طولی و ترتبی.

اثبات صحت عمل از طریق ملاک:

پس از طریق امر نمی توان صحت را اثبات کرد و باقی می ماند ثابت کردن صحت عمل از طریق ملاک، چون مرحوم میرزا(رحمه الله)اثبات ملاک را از باب اطلاق ماده و یا دلالت التزامی قبول داشت لهذا ایشان اضافه می کند و می گوید اگر ملاک هم احراز شد، در این جا مکفی نیست

حسن فاعلی:

در این جا یک مبنا اضافه نیز ذکر می کند که در این جا هر چند در مجمع دو فعل موجود است که یک فعل حسن است و یکی حرام و قبیح، ولی در قصد قربت، بیش از حسن فعلی حسن فاعلی هم نیاز داریم و این جا حسن فاعلی نداریم و قصد قربت جائی است که اقدام مکلف و ایجادش قبیح نباشد و در اینجا این دو فعل با یک اقدام ایجاد می شود و این ایجاد، ایجاد حرام هم بوده و قبیح است و دیگر قابل اضافه کردن به مولا نیست پس قصد قربت منتفی می شود.

وحدت ایجاد:

البته این نکته سوم برای تفصیل کافی بود و نیازی به دو مبنای اول و دوم نیست یعنی اگر ترتب هم ممکن باشد و یا متعلق امر حصه مقدوره هم نباشد و جامع، متعلق امر باشد و امر عرضی شامل باشد باز هم چون که ایجاد واحد است با فرض علم به حرمت حسن فاعلی از بین می رود یعنی نکته سوم ایشان که در باب ملاک اضافه کرده است اگر درست باشد به دو نکته اول دیگر نیاز نیست و این نکته سوم خود به تنهایی مانع از صحت عبادت در فرض علم به حرمت می شود ولو دو نکته اول هم درست نباشد.

بازگشت وجه مذکور به دو وجه:

پس این هم یک نکته است که ما در این جا قبح فاعلی داریم و لازم است در باب عبادت حتی قبح فاعلی نیز موجود نباشد ولذا می توان این وجه ایشان را به دو وجه برگرداند.

وجه اول:

این که نباید قبح فاعلی موجود باشد والا قصد قربت تحقق نمی یابد و این در جائی است که حرمت منجز باشد که در این صورت ایجاد فعلی که در مجمع است قبح فاعلی خواهد داشت و دیگر قصد قربت متمشی نمی شود هر چند ملاک یا أمر عرضی و یا طولی داشته باشیم .

وجه دوم:

اینکه ما می توانیم به همان دو نکته اول و دوم بسنده و اکتفا کنیم و وجه دیگری خواهد شد بدین ترتیب که طبق آن دو مبنا در فرض علم به حرمت هر چند از جهت تضاد مبانی امتناعی در کار نیست ولیکن به جهت این که در مجمع نه امر عرضی معقول است و نه ترتبی طولی پس تعارض است نه تزاحم و ملاک هم قابل احراز نیست ــ بنابر مبنای صحیح ــ بنابراین امر مقید به غیر مجمع بوده و مجمع معلوم الحرمه است و در نتیجه عبادت در مجمع مجزی نبوده و متقضای اطلاق امر وجوب اعاده است .

تصویر بحث در صورت عدم علم مکلف:

ولی اگر مکلف جاهل به حرمت بود اطلاق امر شاملش می شود و نه تعارض است و تزاحم؛ تعارض نیست چون اجتماعی هستیم و تزاحم هم نیست چون امر عرضی شامل است زیرا که مجمع برای جاهل به حرمت، عقلاً و شرعاً مقدور است و یا به تعبیر دیگر تزاحم در جائی است که هر دو خطاب متزاحم واصل باشند

ص: ۲۷

دلیل عدم کفایت انتفای امر عرضی و طولی ترتبی را برای بطلان ا زنظر میرزا:

این وجه دیگری برای تفصیل مشهور بنابر قول به جواز براساس تعدد عنوان می شود ولی از آنجا که مرحوم میرزا(رحمه الله) ملاک را با اطلاق ماده و یا دلالت التزامی احراز می کردند در نتیجه انتفای امر عرضی و طولی ترتبی را برای بطلان کافی ندیده اند فلذا مجبور شده است که نکته سوم را اضافه کند که همان گونه که گفتیم این نکته به تنهایی برای اثبات تفصیل کفایت می کند حتی اگر دو مبنای اول و دوم را نداشته باشیم.

اشکال:

این وجه ـ یا دو وجه ـ قابل قبول نیستند چون هر سه مبنا مردود است;

اولا:

این که متعلق امر خصوص حصه مقدوره است را مفصلاً بحث کردیم و گفتیم متعلق امر می تواند جامع بین حصه مقدوره و غیر مقدوره باشد و در بحث قبل عرض کردیم حق با محقق ثانی(رحمه الله) است که اگر امر، موسع باشد تزاحمی با واجب مضیق ندارد و همان امر عرضی شامل فرد مزاحم با واجب فوری می شود پس در ما نحن فیه در جایی که مندوحه باشد تزاحم نیست و اطلاق امر موسع شامل این فرد هم می شود.

ثانیا:

نکته دوم هم درست نیست و عرض شد امر ترتبی در مورد اجتماع امر و نهی معقول است مخصوصا بنابر تعدد معنون پس وجه دوم که مبتنی بر این دو مبنا بود باطل است.

ثالثا:

اما نکته سوم هم که گفته شد در این جا قبح فاعلی وجود دارد و این باعث بطلان می شود چه امر باشد و چه ملاک تنها، این مبنا هم درست نیست و اصلاً قبح فاعلی معقول نیست مگر به معنای سوء سریره که خارج از قصد قربت است .

قبح فاعلی در ایجاد:

آنچه که گفته شد با یک ایجاد هر دو فعل ایجاد می شود و این ایجاد قبح فاعلی دارد

اولاً:

ایجاد عین وجود است و فرقشان اعتباری و لحاظی است یعنی هر جا که دو وجود است ایجاد هم دو تاست چون مصداق هر دو عنوان یک معنون در خارج است که همان فعل است که اگر به فاعل اضافه شود ایجاد انتزاع می شود و اگر به ماهیت آن فعل اضافه شود وجود انتزاع می شود و چون فرض بر این است که معنون و فعل در مجمع متعدد است پس ایجاد هم متعدد است و مانند دو وجود یکی قبیح و دیگری حسن است .

ثانیاً:

اگر فرضاً گفتیم که با تعدد وجود و فعل بازهم ایجاد آنها یکی است باید گفت که ایجاد، ماموربه نیست و آنچه که ماموربه است فعل و وجود است و قهراً ایجاد می شود سبب و علت آن دو وجود و دو معنون لیکن سبب حرام، حرمت نفسی ندارد تا قبیح باشد بلکه مانند مقدمه واجب بنابر قول به ملازمه، دارای حرمت غیری خواهد بود که قبلاً گذشت حرمت غیری هم مانع از قصد قربت نیست زیرا که اساساً حکم غیری معصیت و امتثال ندارد و سبب مقربیت و مبعدیت نمی گردد و بر فرض هم که داشته باشد چون که فعلی غیر از مسبب و ذی المقدمه است مانع از قصد تقرب با فعل ذوالمقدمه و مسبب که فعل دیگری است نخواهد بود.

نتیجه:

بنابراین مبنای سوم نیز قابل قبول نیست و ما در بحث تجری و انقیاد به تفصیل خواهیم گفت که حسن و قبح فاعلی به جز طیب سریره و سوء سریره معنای دیگری ندارد که آن هم دخلی در قصد تقرب و انقیاد و تجری ندارد و تجری قبح فعلی دارد نه قبح فاعلی .

ص: ۲۹

وجه دهم برای تفسیر مشهور (۹۳/۰۷/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه دهم برای تفسیر مشهور

وجوه نه گانه ای برای تفسیر مشهور ــ در باب نماز در مکان مغصوب و کلاً در عبادات ــ ذکر شد و یک وجه فقهی باقی ماند که می شود آن را وجه دهم محسوب کرد که شهید صدر(رحمه الله)به آن ورود پیدا نکرده است چون وجه فقهی است و مربوط به خصوص باب صلات ولیکن ما آن را هم متعرض می شویم .

وجه دهم:

این وجه فقهی همان تمسک به قاعده (لاتعاد) است(۱)یعنی کسانی که قائل به امتناع هستند و امر را به غیر مورد حرام مقید می دانند در فرض جهل هم باید قائل به بطلان باشند چون دارای امر نیست

کاربرد قاعده لاتعاد در ما نحن فیه:

لیکن در خصوص باب نماز با استفاده از قاعده (لا ـ تعاد) در صورت نسیان یا جهل می توان نماز را تصحیح نمود البته آن معنایی از جهل که همراه با اعتقاد به صحت ــ ولو ظاهراً ــ باشد نه آن صورتی که شک و تردد در بین باشد که مجرای قاعده اشتغال باشد پس در این گونه موارد از موارد جهل که مشمول قاعده (لا تعاد) است با این قاعده خواسته اند تفصیل مشهور را تصحیح کنند که البته این مخصوص به باب صلات است زیرا در جائی که عالم به حرمت باشد بنابرامتناع نماز باطل است چون هم قصد قربت از او متمشی نمی شود و هم امر ندارد

مفهوم قاعده لاتعاد در ما نحن فیه:

لکن در فرض جهل امکان قصد قربت وجود دارد و قاعده (لا ـ تعاد) هم می گوید چون جاهلاً ـ اخلال کرده و در مکان مغصوب نماز خوانده دیگر اعاده ندارد و نمازش صحیح است بنابراین مبنای این تفصیل، قاعده فقهی (لا تعاد) می شود که اگر قاعده (لا تعاد) نبود می گفتیم در صورت جهل هم عمل باطل است و اعاده لازم است ولی (لا تعاد) در خصوص نماز می گوید نماز صحیح است و اعاده ندارد .

ص: ۳۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی،ج۱، ص۳۷۲، أبواب الوضوء، ب۳، ح۸، ط آل البیت

این وجه دارای دو اشکال است که یک اشکال خاص و اشکال دیگر عام است .

اشکال خاص:

این است که در مثل نماز در مکان مغصوب این وجه تمام نیست ولی در مثل نماز در لباس مغصوب جاری است که برخی از اعاظم به همین تفصیل قائل شده اند

دلیل اشکال:

اما چرا در نماز در مکان مغصوب تمام نیست چون در نماز در مکان مغصوب آنچه که بنابر امتناع قید قرار می گیرد مربوط به یکی از ارکان نماز است که تعاد الصلاه منه نه اجزائی که لا تعاد الصلاه منه زیرا که قاعده (لا تعاد) می گوید موارد جهل نسبت به سجود و قیام و ارکان خمسه اعاده دارد و آنها را استثناء می کند

نتیجه اشکال:

بنابر امتناع جائی که عنوان واجب با عنوان حرام که جزء سجود بوده _ که وضع جبهه بر مکان است _ متحد است و مجمع دو عنوان سجود و غصب است نه باقی اجزاء نماز که ملازم است با کون در مکان مغصوب همانگونه که گذشت پس آنجا که ترکیب اتحادی شکل می گیرد وضع الجبهه علی الارض است که هم سجود است و هم تصرف در مغصوب و قیدی که از امتناع حاصل می شود باعث می شود که سجود مقید شود به غیر مکان مغصوب و این جا این سجود شخص در مکان مغصوب بوده است و آن سجود ماموربه را اتیان نکرده است پس داخل در عقد مستثنی از قاعده است و باید نماز را اعاده کند

شاهد:

لذا آقایان در بحث شرائط نماز تفصیل می دهند بین شرائطی که شرائط اصل نماز باشد با شرائط یکی از ارکان خمسه _ که تعاد الصلاه منها باشد _ مثلاً استقرار و طمانینه یا ستر عورت را می گویند شرط سجود و رکوع نیست و شرط در اصل مرکب نماز است ولهذا مشمول عقد مستثنی منه (لا تعاد) است أما وضع جبهه شرط سجود است و در حقیقت سجود مامور به در نماز، سجود بر مکان غیر محرم است لذا اگر در مرکب نماز شرط باشد اخلال به آن سهواً یا نسیاناً یا جهلاً (لا تعاد) شاملش می شود و اگر شرط در رکوع یا سجود باشد (لا تعاد) شاملش نمی شود چون که رکوع و سجود ماموربه را انجام نداده است و نماز در مکان مغصوب از این قبیل است.

بیان دیگر از قاعده:

به عبارت دیگر (لاتعاد) می گوید ادله اجزا و شرائط که گفته نماز باید با این شرائط و اجزاء باشد در غیر از ارکان خمسه چنانچه در فرض نسیان و غفلت یا جهل ترک شوند نماز صحیح است و اعاده ندارد زیرا که در این صورت آنها شرط نمی باشند و در حقیقت (لاتعاد) و اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت اجزاء و شرائط نماز غیر از ارکان خمسه را قید می زند و مضیق می کند و می گوید این ها در حق ناسی و غافل جزء یا شرط نمی باشند و اطلاق أمر اول در موارد نسیان و جهل محفوظ است یا به تعبیر دیگر می گوید آنها اجزاء یا شروط ذُکری می باشند و اما نسبت به ادله جزئیت یا شرطیت ارکان خمسه، از آنجا که آنها را استثناء کرده است نمی خواهد در آنها تصرفی کند و ادله جزئیت یا شرطیت آنها بر اطلاق خودش باقی می ماند

نتیجه:

پس جا دارد کسی بگوید در نماز در مکان مغصوب که قید عدم حرمت به سجود می خورد مشمول (لا تعاد) نیست چون این قید در حقیقت مقید سجود است و می گوید باید سجود ـ که جزء رکنی است ـ در غیر مکان مغصوب باشد را قاعده (لا تعاد) نمی خواهد این تقیید را رفع کند و امر را نسبت به آن توسعه بدهد فلذا قاعده (لا تعاد) هم نمی تواند نماز در مکان مغصوب جهلاً را تصحیح کند .

تصویر مسئله درصورت قول به رافعیت واقعی تکلیف در صورت نسیان:

بله، در مورد نسیان چنانچه قائل شدیم غفلت یا نسیان واقعاً رافع تکلیف است ـ چنانچه بعضی قائل شده اند ـ در این صورت نماز صحیح خواهد بود نه از باب قاعده (لا تعاد) بلکه علی القاعده و از باب اطلاق امر اولی به نماز که هر مصداق از واجب را که حرام نباشد شامل می شود

تفصیل بر منبای قول به رافعیت واقعی نسیان:

لهذا برخی این تفصیل را مطرح کرده اند که اگر غصب غفلهً یا نسیاناً بود نماز صحیح است چون واقعاً حرمت رفع شده است و اطلاق امر می تواند شامل این مصداق باشد اما اگر جاهل معذور باشد مثل این که خیال می کرده این غصب نیست نماز باطل است و شامل عقد مستثنی در (لا تعاد) هم نیست و این حرف درستی است و لا اقل از اجمال قاعده (لا تعاد) در این قبیل شرایط است .

اشکال دوم:

اشکال عامی است که حتی به لحاظ شرائط و اجزائی که مربوط به عقد مستثنی منه یعنی غیر از ارکان خمسه نماز است جاری است مثل وجوب ستر بنابر این که در نماز شرط و ماموربه است که شرط رکوع و سجود نیست بلکه در اصل نماز شرط است و در عقد مستثنی منه از قاعده (لاـ تعاد) داخل است ولیکن در عین حال گفته می شود که قاعده (لا تعاد) واقع چنین قیود و شرایطی که براساس امتناع عقلی ایجاد می شود نیست و تنها شرایطی را که توسط خود شارع قید و شرط یا جزء شده است، شامل می شود مانند شرطیت طمأنینه و یا استقرار در نماز و یا جزئیت قرائت و قیام و تشهد و امثال آن اما گر تقیید اطلاق امر به نماز بر اساس امتناع عقلی بود مانند تقیید به غیر فرد محرم بنابر امتناع اجتماع (لا تعاد) شامل آن نمی شود

دلیل:

چون که نکته این تقیید امتناع است و این امتناع همچنان که عقلاً امر اولی را مقید به غیر حرام می کند اطلاق دلیل (لا تعاد) را هم که می خواهد همان اطلاق را در فرض نسیان و جهل توسعه بدهد مقید می سازد زیرا که این امتناع عقلی در اطلاق قاعده (لا تعاد) هم هست و آن را مقید می سازد .

نتیجه اشکال دوم:

پس حاصل اشکال دوم این است که در قیودی که از باب امتناع عقلی قید واجب قرار می گیرند به نحوی که نمی تواند واجب مطلق باشد قاعده (لا تعاد) نیز قید می خورد و اطلاقش نمی تواند شامل اخلال به چنین قیودی شود و حتی اگر جهلاً یا نسیاناً باشد ولذا نماز در لباس مغصوب نسیاناً یا جهلاًهم بنابر جزئیت و امر به ستر در نماز باطل خواهد بود و نمی توان با قاعده (لا تعاد) آن را تصحیح نمود هر چند داخل در عقد مستثنی نبوده و داخل در عقد مستثنی منه است

اشکال و پاسخ:

بله اگر (لا تعاد) بخواهد حرمت آن را رفع کند می شود صحیح باشد ولی کسی نمی تواند از (لا تعاد) چنین چیزی را بفهمد و کسی حرمت غصب را با (لا تعاد) رفع نکرده است و حرمت واقعی در مجمع محفوظ است.

وجود ملاک در مجمع:

همچنین اگر کسی از باب وجود ملاک در مجمع بگوید اعاده واجب نیست و آن را از قاعده (لا تعاد) استفاده کند و بگوید درست است که امر شاملش نیست چون ممتنع است و (لا تعاد)هم نمی تواند اطلاق امر را درست کند ولی چون دارای ملاک بوده است قاعده (لا تعاد) می گوید اعاده لازم نسیت;

مفاد قاعده لاتعاد:

این مطلب هم ممکن است و ممتنع نیست و موجب تصحیح نماز است ولی اگر گفتیم (لا تعاد) ناظر به عالم امر و خطاب است نه ملاک یعنی می خواهد امر اولی را توسعه بدهد و مأتی به را مصداق واجب مامور به قرار دهد باز هم نمی توانیم به قاعده (لا تعاد) تمسک کنیم زیرا که مفاد قاعده صحت ناشی از اطلاق متعلق امر است نه صحت نماز از جهات دیگر و صحت از ناحیه اطلاق مفاد أمر در اینجا معقول نیست بله اگر گفتیم (لا تعاد) اعم است و گفته اعاده لازم نیست حال یا چون این فعل مصداق ماموربه است یا به خاطر این که با آن ملاک حاصل شده و یا دیگر قابل تحصیل نیست

نتیجه:

پس امر ساقط شده و قاعده می گوید اعاده لازم نیست در این صورت می توان به اطلاق آن تمسک کرد لیکن بعید نیست ظاهر قاعده (لا تعاد) تصحیح از ناحیه اطلاق امر است نه از جهات دیگر و لا اقل از اجمال است و تفصیل نکات این استظهار مربوط به بحث فقهی قاعده (لا تعاد) است .

تنبیه هفتم

مانند تنبیه گذشته مربوط به ثمره بحث اجتماع است که مشهور قائل به تقدیم نهی بر امر بنابر امتناع و گفته اند اطلاق امر مقید می شود به غیر فرد محرم و نهی و حرمت در مجمع باقی می ماند یعنی اطلاق بدلی در دلیل امر را مقید کرده اند و اطلاق نهی را مقید نکرده اند که در این تنبیه از وجه آن بحث می شود.

تنبیه هفتم (۹۳/۰۷/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه هفتم

تنبیه هفتم:

از تنبیهات بحث اجتماع امر و نهی مربوط به وجوهی است که برای تقدیم اطلاق دلیل نهی بر دلیل امر بنابر امتناع اجتماع و تعارض دو دلیل بیان کرده اند زیرا که بنابر امتناع، نمی شود مجمع هم واجب باشد و هم حرام و میان دو دلیل تعارض شکل می گیرد و گفته اند مثلاً نماز، مقید می شود به مکان مباح و لازم است مکلف نماز را در مکان غیر مغصوب بخواند و دلیل نهی را مقدم کرده اند که در این رابطه سه وجه یا سه تقریب قابل ذکر است که هر سه تقریب ناتمام است .

وجه اول:

تقریبی است که در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)آمده است که دلیل نهی مقدم می شود

ص: ۳۵

۱- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۲۹.

دلیل تقدم دلیل نهی:

چون اطلاق نهی شمولی است و اطلاق امر نسبت به متعلقش بدلی است و ایشان این مطلب را یک قاعده کبروی گرفته است که هر گاه دو اطلاق داشتیم که به نحو عموم من وجه با یکدیگر تعارض داشتند _ مثل مورد ما که میان عنوان تصرف در

غصب و نماز نسبت عموم من وجه است و مورد اجتماع تصرف صلاتی است و از دو طرف مورد افتراق دارند و تعارض بین اطلاقین است به نحو عموم من وجه _ اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است

دلیل تقدم اطلاق عمومی بر اطلاق بدلی:

زیرا که هر تصرف غصبی حرمتی مستقل و انحلالی دارد اما وجوب انحلالی نیست و بدلی است و نماز در یک مکان واجب است پس کبرای تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی را در این جا پیاده می کند و می گوید اطلاق دلیل نهی محفوظ است و متعلق دلیل أمر که بدلی است مقید می شود به فرد غیر محرم و اگر ما این کبری را قبول کردیم صغرای آن در ما نحن فیه تمام است

اشکال در کبری بحث:

ولیکن اشکال در کبری است و تفصیلش در بحث تعارض ادله ذکر می شود که در آنجا گفته شده که یکی از انواع و انحاء جمع عرفی همین جمعی است که مرحوم میرزا(رحمه الله)بیان کرده است که گفته اند اگر یکی از دو اطلاق متعارض شمولی باشد به جهت اقوی و اظهر بودن و یا قرینه بودنش بر اطلاق بدلی مقدم است

نقد نظر مرحوم میرزا:

البته ما در آنجا آن را قبول نکردیم و گفتیم که شمولیت و بدلیت مربوط به عالم دلالت و اطلاق نیست و اطلاق در هر دو به یک معنی و یک نحو دلالت است که عدم ذکر قید می باشد که کاشف از عدم آن در عالم ثبوت است اما این که حکم بر طبیعت، شمولی است یا بدلی ربطی به اطلاق ندارد و مربوط به نکاتی عقلی و یا لفظی دیگری است و در جمع عرفی باید یکی از دو دلالت اقوی باشد و این جا هر دو دلالت با هم مساوی هستند بله ممکن است در جایی دلالت اطلاق اقوی باشد چه شمولی باشد و چه بدلی، این ربطی به بدلیت و شمولیت ندارد

ص: ۳۶

نتیجه:

پس کبرای مذکور تمام نیست ولی اگر کبری تمام باشد در این جا صغرایش تمام است و در جائی که واجب مندوحه داشته باشد روشن است چون امر بدلی است و نهی شمولی و جائی که مندوحه هم نیست باز هم همین گونه است و اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می شود

اشکال:

البته ممکن است کسی تصور کند در آنجا امر هم شمولی می شود چون فرد دیگری ندارد و اگر دلیل نهی را مقدم کنیم از اصل امر دست کشیده ایم که اصل اطلاق شمولی است.

پاسخ:

جوابش این است که وقتی خطاب واجب را مقید کردیم به فرد مباح و غیر حرام، مکلف در جائی که قادر بر فرد مباح نباشد در آنجا خطاب امر اطلاق ندارد چون خطاب امر مقید به قدرت است و قدرت قید وجوب است و اگر متعلق مقید به فرد مباح شد جائی که مکلف قادر نیست اطلاق امر مرتفع می شود و این از باب تخصص است نه تقیید و معنایش این است که ما نمی خواهیم تقیید دیگری بزنیم و تعارض دیگری نداریم و بیش از یک تعارض بین اطلاق متعلق امر و اطلاق متعلق نهی نداریم که اگر اطلاق نهی را مقدم کردیم متعلق امر مقید می شود به غیر فرد حرام و جائی که مندوحه نیست امر هم نیست و ساقط است چون فاقد قید قدرت است پس موضوع اطلاق امر را ندارد مگر به نحو امر ترتبی و لذا یک تعارض دیگری و تقیید دیگری در کار نیست .

نتیجه:

بنابراین چه مندوحه باشد و چه نباشد اگر کبرای مذکور را قبول کردیم واجب مقید می شود به غیر مورد حرام و مندوحه هم نباشد این اطلاق ساقط است نه به جهت یک تعارض دیگر بلکه به جهت انتفاع قید قدرت .

ص: ۳۷

وجه دوم:

شهید صدر(رحمه الله)[(۱)] این وجه را در ضـمن همـان تقریب اول ذکر کرده است ولیکن این وجه مسـتقلی است که ما آن را تقریب دوم قرار می دهیم

هدف مرحوم صدر:

ایشان خواسـته انـد طبق مبانی مرحوم میرزا(رحمه الله)نتیجه وجه اول ــ یعنی تقدیم اطلاق نهی بر اطلاق أمر ــ را درست کنند و فرموده است طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) که در بحث تزاحم گـذشت و این که مقـدوریت در متعلق تکلیف اخـذ می شود یعنی واجب مقید می شود به حصه مقدوره عقلاً و شرعاً و قید مقدوریت هم متصل است به خطاب،

تقدیم اطلاق دلیل نهی بر امر:

طبق این مبنا یک وجه و تقریب دیگری برای تقدیم دلیل نهی بر أمر درست می شود و آن تقدیم اطلاق دلیل نهی بر دلیل أمر از بـاب ورود و رفع موضوع اطلاـق أمر است زیرا که اطلاق نهی برای مجمع چون که شـمولی و انحلالی است سـبب می شود که امتثـال امر و اطلاـقش شـرعاً در مجمع ممنوع باشـد چون که موجب عصـیان نهی است بر خلاـف اطلاق أمر چرا که بـدلی اسـت و ترکش در مجمع عصـیان آن نیسـت زیرا که مکلـف می توانـد آن را در غیر مجمـع امتثـال کنـد لـذا امتثـال نهی رافع مقدوریت شرعی نسبت به امتثال متعلق أمر در مجمع است

نتیجه:

در نتیجه رافع موضوع اطلاـق متعلق أمر است أمـا امتثـال امر رافع مقـدوریت امتثـال نهی در مجمع نیست زیرا که بـدلی است و اقتضـای انجـام خصوص آن را در مجمع نـدارد لهـذا اطلاق نهی وارد و رافع موضوع اطلاق بـدلی أمر در مجمع می شود دون العکس لهذا حتی اگر امتناعی هم نباشـیم بازهم اطلاق أمر طبق این مبنا مقید به غیر فرد حرام خواهد شد همانگونه که در تنبیه گذشـته مرحـوم میرزا(رحمه الله) به همین نکته بنـابر جـواز، تمسـک کرد و نمـاز را در مجمع در صورت علم به غصب بـاطل دانست و این از باب ورود و رفع مقید متصل یعنی موضوع اطلاق أمر بدلی است سپس شهید صدر(رحمه الله) می فرماید چون که آن مبنا که متعلق أمر خصوص حصه مقـدوره عقلاً و شـرعاً است تمام نیست لهذا این تقریب نیز ناتمام است ما در اینجا دو حاشیه داریم :

ص: ۳۸

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۷۷.

حاشیه اول:

این بیان قابل قبول نیست:

این بیان گرچه صورتی دارد و ایشان خواسته طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) این أثر را بار کند ولی قابل قبول نیست و می توان گفت که درست است که متعلق امر حصه مقدوره است شرعا و تکوینا ولی مقدوریت تکوینی چون یک قید تکوینی است که در متعلق امر اخذ می شود احرازش به دست مکلف است ولی ممنوعیت و عدم ممنوعیت شرعی چون که مربوط به خود شارع است و شارع می داند که کجا هست و کجا نیست

نتیجه:

لذا از عدم ذکر قیدی در متعلق أمر اطلاقی درست می شود برای نفی آن، یعنی از سکوت مولا و عدم اخذ قید شرعی دیگری در ماموربه معلوم می شود که هر کجا عنوان مامور به صدق می کند و مقدور تکوینی است ممنوعیت شرعی نیست زیرا که اگر ممنوعیت موجود باشد باید مولی آن را بیان میکرد زیرا او می تواند نه مکلف و از اینجا یک دلالت سکوتی در رفع ممنوعیت شرعی درست می شود که هر کجا عنوان مامور به ثابت باشد و مقدور تکوینی باشد ممنوعیت شرعی هم ندارد و در غیر این صورت توالی فاسده ای خواهد داشت که کسی به آنها ملتزم نمی شود.

تالی فاسد:

یکی از آن توالی فاسده این است که اگر شک کنیم که آن واجب مثلاً- نماز در جایی مثل حمام و شارع عام حرام است یا حرام نیست دیگر نمی توانیم به اطلاق (صل) تمسک کنیم مگر در مرتبه سابقه با اماره و یا اصل عملی حرمت آن را نفی کنیم که چنین نیست بلکه به اطلاق متعلق أمر تمسک می کنیم و با این اطلاق که دلیل اجتهادی است بالملازمه ممنوعیت آن را نفی می کنیم حتی اگر در آنجا اصل مومّنی هم نداشته باشیم و حال آن که اگر ممنوعیت شرعی مثل ممنوعیت عقلی قید متصل باشد باید مکلف آن را در مرتبه سابقه احراز کند و خطاب بر آن معلق می باشد و جائی که شک کنیم دیگر نمی توانیم به اطلاق خطاب أمر تمسک کنیم چون تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه خودش است مثل این که در مورد شک در عالم بودن نمی شود به اطلاق أکرم العالم تمسک کرد در حالی که حتماً می شود در این موارد به اطلاق متعلق اوامر تمسک کرده و ممنوعیت شرعی را رفع کرد .

ص: ۳۹

تالی فاسد دوم:

یک تالی فاسد دیگر این که اگر هر دو اطلاق شمولی باشند یعنی اطلاق امر هم شمولی و انحلالی باشد طبق این مبنی که مقدوریت شرعی هم به نحو قید متصل در متعلق اخذ شده است بین دو دلیل توارد خواهد بود نه تعارض و توارد باعث می شود هیچ کدام از این اطلاق ها فعلی نشود برخلاف باب تعارض که هر دو اطلاق فعلی است ولی اقوی مقدم می شود و قواعد جمع عرفی اجراء می شود که فرع فعلیت اطلاق است ولی در موارد توارد احدهما اقوی هم باشد مقدم نمی شود

دلیل عدم تقدم در موارد توارد:

زیرا باعث اجمال و عدم تمامیت اصل اطلاق و دلالت است با این که همه بزرگان حتی مرحوم میرزا(رحمه الله)این مورد را از باب تعارض می دانند و قواعد جمع عرفی را اعمال می کنند و حکم نمی کنند به توارد از دو طرف لهذا می گوییم حتی طبق مبنا که مرحوم میرزا(رحمه الله)مقدوریت را در متعلق اخذ کرده است عدم ممنوعیت شرعی نباید مثل مقدوریت عقلی قید متصل باشد به نحوی که در امر یک دلالت اطلاقی سکوتی درست می شود بر نفی ممنوعیت شرعی هر جا که عنوان متعلق صادق باشد و مقدوریت تکوینی هم باشد و از سکوت و عدم اخذ قید دیگر در مامور به معلوم می شود که هر جا مامور به صدق کند ممنوع شرعی نیست و الا باید آن قید شرعی را ذکر می کرد و لذا باز اطلاق بدلی امر در مجمع نافی ممنوعیت شرعی آن خواهد بود و تعارض شکل می گیرد

نتیجه:

ص: ۴۰

پس کبرای وجه دوم هم صحیح نیست و برای تقدیم اطلاق نهی بر اطلاق امر فائده ای ندارد چون اطلاق متعلق امر نسبت به نفی ممنوعیت شرعی تمام است .

حاشیه دوم:

این که این تقریب در موارد عدم مندوحه تمام نمی شود زیرا که نکته ورود امتناع اجتماع اطلاق متعلق أمر در مجمع با نهی نبود تا با تقیید متعلق أمر دیگر تعارض رفع شود حتی در مورد عدم مندوحه و تعارض دیگری شکل نگیرد بلکه نکته ورود تزاحم در امتثال بود یعنی امتثال دلیل حرمت چون انحلالی است مانع از امتثال امر در مجمع می شود و آن را شرعاً ممنوع می کند اما امتثال دلیل امر در صورت وجود مندوحه چون که بدلی است مانع از امتثال نهی در مجمع نمی باشد و روشن است که این نکته از ورود دلیل نهی بر دلیل أمر مخصوص به مورد وجود مندوحه است و در صورتی که مندوحه نباشد هریک از اطلاق دلیل أمر و اطلاق دلیل نهی چون که متعلقشان حصه مقدوره شرعاً و عقلاً می باشد توارد از طرفین شکل می گیرد یعنی فعلیت هریک برای دیگری ممنوعیت ایجاد می کند و موضوع اطلاقش را رفع می نماید و در اینجا آن پاسخ ذکر شده در تقریب اول دیگر جاری نمی باشد.

تقریب سوم از فرع هفتم (۹۳/۰۷/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقریب سوم از فرع هفتم

خلاصه بحث گذشته:

بحث در تقدیم اطلاق دلیل نهی بر اطلاق دلیل امر در مورد اجتماع بود مثل تقدیم نهی از غصب بر اطلاق امر به صلات و نماز را مقید کرده اند به نماز در مکان مباح و عرض شد می توان برای این فتوا سه تقریب بیان کرد.

ص: ۴۱

دو تقریب را دیروز بیان کردیم

تقریب اول:

یکی تقدیم اطلاق نهی به جهت شمولی بودن بود که به تفصیل ذکر شد و جواب داده شد

تقریب دوم:

تقریب دوم هم وجهی بود که شهید صدر(رحمه الله) خواسته است بر مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله)[(۱)]در بحث تزاحم ــ که متعلقات اوامر و نواهی را حصه مقدوره قرار می دهد ــ بیان کند

دلیل بیان تقریب:

زیرا که طبق آن مبنا لازم است متعلق تکلیف تکویناً و شرعاً مقدور باشد و این قید مقدوریت متصل است به خطابات و در مورد اجتماع امر و نهی مثل نماز در مکان مغصوب امتثال نهی ممنوعیت از فعل حرام در مجمع می آورد که قهراً مکلف بر نماز در آن مکان مقدوریت شرعی ندارد و نمی تواند این که امر را در این فرد امتثال کند

نتیجه:

پس اطلاق متعلق امر موضوعاً مرتفع می شود که ورود است ولی امتثال امر رافع اطلاق نهی نیست چون ممنوعیت، مقتضی امتثال نهی نیست زیرا مکلف می تواند امر را در فرد دیگری یعنی در مکان مباح امتثال کند

عدم صدق عنوان گناه:

در این صورت اصلاً گناهی مرتکب نشده است یعنی ترک حرام در مجمع به لحاظ امتثال امر ممنوع شرعی نیست پس موضوع اطلاق نهی در مجمع فعلی است و مرتفع نمی شود و نتیجه اش ورود اطلاق نهی بر اطلاق امر است و این ربطی به امتناع اجتماع ندارد و اگر جوازی هم بشویم طبق این مبنا و این بیان همین گونه است که دلیل نهی بر اطلاق متعلق در دلیل امر وارد می شود و رافع موضوع اطلاق آن است چون در متعلق امر مقدور شرعی بودن به نحو قید متصل اخذ شده است مثل جائی است که مقدوریت عقلی و تکوینی رفع شود که ارتفاع موضوع اطلاق و ورود است.

ص: ۴۲

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص ۴۳۰.

پاسخ:

از این مطلب جواب داده شد که

اولاً:

ما آن مبنا را قبول نداریم و متعلق امر حصه مقدوره نیست بلکه جامع است پس اطلاق متعلق امر در مجمع فعلی است.

ثانیاً:

این تقریب دارای تالی فاسدهایی است از قبیل این که هر جا شک کنیم و احتمال دهیم که متعلق امر در برخی از حصصش حرام باشد ولو به عنوان دیگری در این صورت دیگر نمی توانیم به اطلاق امر تمسک کنیم زیرا که شبهه مصداقیه اطلاق است با این که این گونه نیست و ما ابتداءً به اطلاق متعلق امر تمسک می کنیم و این طور نیست که مثلاً ـ اول اصل برائت جاری کنیم و بعد به اطلاق تمسک نماییم که اگر اصل عملی اشتغال یا علم اجمالی باشد دیگر نتوانیم به اطلاق متعلق امر تمسک کنیم بلکه باز هم به اطلاق تمسک می کنیم

تالی فاسد:

همچنین یکی از توالی فاسده این است که اگر امر، شمولی هم باشد مثل اکرم العالم و یحرم اکرام الفاسق در مورد اجتماع توارد شکل می گیرد نه تعارض و دیگر نمی شود قواعد جمع عرفی را اجرا نمود بلکه اجمال دو دلیل در مورد اجتماع خواهد شد.

حل تالی فاسد:

حل این توالی فاسده طبق آن مبنا به این است که

اولا:

گفته شود در خطاب امر نسبت به ممنوعیت شرعی اطلاقی درست می شود که آن را نفی می کند حتی بنابر فرض مرحوم میرزا(رحمه الله) که متعلق امر حصه مقدوره است چون در جائی که شارع استثناء شرعی و یا ممنوعیتی ذکر نکرده باشد این سکوت نافی وجود قید شرعی برای متعلق أمر است و با این اطلاق مقدوریت شرعی اثبات می شود و دیگر تقریب ورود درست نخواهد بود و تعارض میان این اطلاق و اطلاق دلیل نهی در مجمع شکل می گیرد .

ثالثاً:

این تقریب دوم مثل بیان اول نیست و در جائی که مندوحه ای برای امر موجود نباشد ورود تمام نیست چون که در این تقریب نکته ورود شمولی بودن و بدلی بودن اطلاق نمی باشد بلکه نکته ورود این است که امتثال هر کدام از این دو حکم اگر مانع شرعی از دیگری باشد ممنوعیت شرعی می آورد و امتثال نهی مانع از امتثال امر است ولی امتثال امر چون بدلی است اگر مندوحه باشد مستلزم نماز در مکان مغصوب نبوده و مانع از امتثال نهی نیست و متعلق نهی را ممنوع شرعی نمی کند و روشن است که این نکته در جائی است که مندوحه باشد ولی اگر مندوحه نباشد مثل دو اطلاق شمولی می شود که وجوب هر کدام ممنوعیت شرعی از امتثال دیگری می آورد و توارد از طرفین می شود.

تقریب سوم:

این تقریب بیان دیگری است مبنی بر این که بین خود امر و نهی، امتناع و تعارض نباشد در جایی که امر به صرف الوجود و بدلی است بلکه به لحاظ لازمه امر به صرف الوجود است که اقتضای ترخیص و اباحه تطبیق و امتثال آن واجب بر هر فرد و مصداق آن ست حتی در مجمع یعنی این تنافی میان نفس أمر و نهی نیست نه در عالم مبادی و نه در عالم منتهی زیرا که هر دو قابل جمع و امتثال است ولی این دو حکم بالعرض با هم تنافی دارند زیرا که امر به جامع به نحو صرف وجود مستلزم تجویز تطبیق جامع بر تک تک مصادیق آن جامع است و این ترخیص در تطبیق جامع بر هر فرد در مورد اجتماع با حرمت تنافی پیدا می کند چون که تجویز و ترخیص هم با وجوب و حرمت قابل جمع نمی باشد.

ص: ۴۴

نتیجه مبنا:

حال طبق این مبنا نهی را مقدم می کنیم چون تعارض با وجوب که حاصل نشد و با لازمه وجوب _ که حکم ترخیصی است _ طبق قاعده ای که می گوید دلیل حکم الزامی بر حکم ترخیصی مقدم است

مطبیق با ما نحن فیه:

در اینجا هم دلیل حرمت که الزامی است مقدم خواهد شد مثلا اگر گفت خوردن شیر گاو جائز است این کلام اطلاق دارد و هر شیری را در بر می گیرد حتی شیری که مضرّ است و یا مال غیر بوده و راضی نیست یعنی در این جا هم بین این دلیل اباحه و ترخیص با دلیلی که می گوید اکل مال غیر بدون رضایت او یا خوردن چیزی که مضر است حرام است تعارضی شکل می گیرد که این تعارض به نحو عموم من وجه است

دلیل عموم من وجه بودن تعارض:

چون مضر یا مال غیر، ممکن است غیر شیر باشد و شیر هم ممکن است غصب یا مضر نباشد لیکن در این جا نمی گویند تعارض عموم من وجه است تساقط می شود بلکه می گویند دلیل حکم الزامی مقدم است حال، کسی در این جا هم قائل می شود این را که همه آقایان قبول دارند تقریبی می شود برای تقدیم دلیل نهی در مجمع بر دلیل أمر زیرا که در حقیقت تعارض میان وجوب جامع به نحو صرف الوجود و فرد حرام نیست بلکه میان حکم ترخیصی به اباحه آن فرد و حرمت است و اطلاق دلیل حکم الزامی مقدم است.

این تقریب نیز نا تمام است زیرا که :

اولاً:

جائی که مندوحه نباشد جاری نمی شود زیرا که در این فرض دلالت مطابقی و امر معارضه می کند و تعارض میان دو حکم الزامی اصل وجوب جامع و حرمت آن فرد می شود.

ص: ۴۵

ثانیاً:

اصل آن کبری درست است ولی تطبیقش در این جا درست نیست

دلیل عدم صحت تبطیق کبری:

زیرا که در حقیقت نکته آن، تقدیم اطلاق حکم الزامی بر حکم ترخیصی نیست بلکه نکته اش اعمال الدلیلین است چون که حکم ترخیصی به معنای عدم وجود مقتضی برای حرمت در آن عنوان است و به عبارت دیگر ترخیص حیثی است و این منافاتی ندارد با این که از حیث و عنوان دیگری حرمت داشته باشد

مثال:

مثلا گفته است شیر از این حیث که شیر است حلال است ولی از حیث مضر یا نجس و یا غصب بودن ممکن است حرام باشد

هر دو دلیل اعمال شده:

این بدان معناست که هر دو دلیل اعمال شده است نه این که با هم تنافی و تعارض داشته و اطلاق یکی بر دیگری مقدم می شود و این نکته آن کبری در جمع بین حکم الزامی و ترخیصی است ولی این نکته در این جا قابل اعمال نیست چون این جا اگر بگوئیم وجوب جامع با حرمت فرد منافات دارد که خلف آن مبنا است و میان دو حکم الزامی در مجمع تعارض خواهد بود و اگر بگوییم که حکم ترخیصی که مدلول التزامی وجوب جامع است با حرمت فرد منافات و تعارض دارد این ترخیص چنانچه حیثی باشد و اباحه از حیث امتثال امر به صرف الوجود باشد این نوع اباحه قبلاً گفتیم که تضادی با حرمت ندارد و با حرمت قابل جمع است و باید جوازی شویم و در صورتی که ترخیص و اباحه با حرمت منافات دارد که اباحه از جمیع الجهات باشد که بگوید فرد صلات در مجمع مطلقا و از هر جهت بالفعل مباح است که قهراً با حرمت منافات داشته و موجب امتناع می شود و این بدان معناست که اعمال هر دو حکم در مجمع ممکن نیست.

ص: ۴۶

نتیجه:

حاصل این که نکته مذکور خلف مبنای امتناع و تنافی میان مدلول التزامی امر به جامع و حرمت فرد است بنابراین تقریب سوم هم صحیح نمی باشد.

وجوه دیگر:

برخی در اینجا وجوه دیگری هم ذکر کرده اند که قابل طرح نمی باشد مثل این که دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و در ترک حرام دفع مفسده است و در فعل واجب جلب منفعت،

دلیل عدم صحت:

این حرف ها استحسانات است و شاید از تعبیرات اصول اهل سنت و یا علم کلام در فقه و اصول شیعه داخل شده است زیرا که ما بر ملاکات احکام واقف نمی باشیم که آیا مصلحت در فعل یا ترک است و یا مفسده و آن مصلحت و مفسده چه گونه بوده و کدام اهم است زیرا که ممکن است تحصیل مصلحتی اهم از وقوع در مفسده باشد

روش صحیح استنباط فقهی:

بلکه طبق روش صحیح استنباط فقهی شیعه ما هستیم و ظهورات و اطلاقات ادله و اگر دو دلالت و دو اطلاق متعارض شدند باید نگاه کنیم که قواعد جمع عرفی چه اقتضایی دارد که اگر اقوی الدلالتین در کار باشد طبق قواعد جمع عرفی مقدم می شود در غیر این صورت تعارض و تساقط کرده و به اصول عملی و مقتضای قواعد دیگر رجوع می شود و قواعد جمع عرفی هم ضابطه دارد و در بحث تعارض ادله می آید و بحث مهمی است چون در همه ابواب فقهی کاربرد دارد زیرا که در همه ابواب فقهی معمولاً ـ ادله متعارض را داریم البته تعارض بالمعنی الاعم از جمع عرفی که از آن به تعارض غیر مستقر تعبیر می شود و یا تعارض مستحکم و مستقر و ضوابطی برای آنها موجود است که ما آنها را بحث کرده ایم و تفصیل آن در تعارض الادله است.

ص: ۴۷

نتیجه:

پس اگر یکی از نکات جمع عرفی در کار نبود امر و نهی با هم تعارض می کنند و وجهی از برای تقدیم دلیل نهی نیست و هیچ کدام از این سه وجه تمام نمی باشد و این بدان معناست که باید هر مورد از ادله حرمت و وجوب را به شکل موردی و مستقلاً ملاحظه کنیم و ببنیم کدام اقوی است و این، ورود در مسائل فقهی و نکات فقهی است .

تنبیه هشتم (۹۳/۰۸/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیه هشتم

عباداتی در فقه وارد شده است که مکروه است; مثل کراهت صوم در روز عاشورا و نماز در موضوع اتهام و یا کراهت نماز در حمام و این قبیل عباداتی که فقها قائل به کراهت آن هستند و ترکش اولی است محل بحث قرار گرفته است که چگونه جمع کنیم بین عبادی بودن این عمل که امر می خواهد با نهی که به معنای کراهت است

دلیل وجود بحث در مسئله:

زیرا که تنافی بین امر و نهی مخصوص امر و نهی لزومیین نیست و همچنان که وجوب با حرمت تضاد دارد وجوب با کراهت نیز متضاد است و استحباب و کراهت هم تضاد دارد و مطلق امر و نهی با هم تضاد دارند چه هر دو لزومیین باشند و چه یکی لزومی باشد و دیگری غیر لزومی، کلاً احکام خمسه با هم تضاد دارند و لذا بحث شده است که چگونه هم عبادت است یعنی امر دارد و هم مکروه است یعنی دارای نهی است.

برهان انی:

برخی خواسته اند ثبوت عبادات مکروهه را دلیل بگیرند بر جواز اجتماع امر و نهی که برهان انّی بر این مطلب باشد و آن را شاهد و دلیل بر جواز اجتماع امر و نهی نزد مشهور محسوب کنند .

ص: ۴۸

رد برهان انی:

ولی صاحب کفایه(۱)(رحمه الله) می فرماید این حرف درست نیست و قائلین به جواز اجتماع این جا قائل به جواز نیستند چون قائلین به جواز در موردی قائل به جوازند که دو عنوان در کار باشد نه یک عنوان که به آن امر و نهی بخورد و در عبادات مکروهه همان عنوان نماز که ماموربه است فردش مکروه است

امر بدلی:

البته ما گفتیم جائی که امر بدلی باشد حتی با وحدت عنوان می شود قائل به جواز شد ولی باز هم حق با مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) است چون عبادات مکروهه مختص به جایی نیست که امر بدلی باشد و در امر شمولی عبادی هم عبادت مکروهه ثابت است مثل روزه روز عاشورا که استحباب روزه، بدلی نیست و شمولی و انحلالی است و روزه هر روز مستقل از دیگری است و همین روزه مستحب در روز عاشورا منهی عنه و مکروه هم هست پس مطلب صاحب کفایه(رحمه الله) درست است و بحث عبادات مکروهه یک نقضی است هم بر قائلین به جواز و هم بر قائلین به امتناع نه اینکه تنها بر قائلین به امتناع نقض باشد که بخواهد دلیلی برای قول به جواز باشد و باید قائل به جواز نیز این نقض را پاسخ بدهد.

تبیین بحث در نظر صاحب کفایه:

مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) بحث را در سه مقام ایراد می کند

مقام اول:

یکی عباداتی که بدل دارد و به آن عنوان نهی خورده است مثل نماز در حمام

مقام دوم:

دیگری نهی از عباداتی که بدل ندارد و شمولی است مثل نهی از روزه در روز عاشورا

ص: ۴۹

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۱.

مقام سوم:

مقام سومی که ایشان مطرح کرده است جایی است که در عبادات مکروهه کراهت به عنوان عبادی نخورده است بلکه به عنوان دیگری خورده است که منطبق است بر عبادت مثل نهی از صلاه در موضع اتهام که شاید کسی بگوید در حقیقت خود کون در موضع تهمت منهی عنه است چه نماز بخواند و چه کار دیگر انجام دهد و این جا منهی عنه عنوان کون در محل تهمت است که با نماز متحد می شود

بحث پیرامون مقام سوم:

البته در مقام سوم نکته اضافی ذکر نمی کند و آن را به نکاتی که در مقام اول و دوم گفته می شود، بر می گرداند چون روح بحث در همان نهی از عبادت است یعنی نهی ای که به همان عنوان عبادت خورده است لذا شهیدصدر(رحمه الله)(۱)فقط در مقام اول و دوم وارد بحث شده است و مقام سوم را حذف نموده است چون هم از عنوان خارج است و هم ممکن است به این دلیل باشد که نکته اضافی در آن ندیده اند ولی ما مقام سوم را هم ذکر می کنیم و شاید بشود نکته اضافی در آن بیان نمود.

مقام اول:

مبنای اول:

جایی است که عبادت مکروهه، مندوحه و بدل دارد یعنی امر به صرف وجود است و از برخی افراد آن نهی شده است و ماموربه انحلالی نیست مثل نهی از صلاه در حمام که مرحوم شهید صدر(رحمه الله)در این جا می فرماید اگر قائل به جواز شدیم و گفتیم برای جواز اجتماع بدلی بودن کافی است و امر به جامع به فرد _ ولو به نحو مشروط _ سرایت نمی کند و ماموربه یا محبوب همان عنوان صرف وجود است که غیر از فرد می باشد هم در عنوان و هم در محکی آن، اجتماع امر و نهی یا مبادی آن بر یک موضوع لازم نمی آید تا امتناع داشته باشد

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۷۹.

مبنای دوم:

یا این که گفتیم تنافی به لحاظ دلالت التزامی و بالعرض است زیرا که امر به صرف الوجود و جامع مستلزم ترخیص در تطبیق آن بر تک تک افراد است و این با نهی در فرد تنافی دارد که مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) (۲)به آن قائل بود یعنی امر به جامع و نهی از فرد، تنافی بالذات ندارد ولی بالعرض و به دلالت التزامی میان آنها تنافی هست که البته این مسلک را ما قبول نکردیم.

صحت عبادت:

اگر قائل به یکی از این دو مبنای فوق شدیم در این صورت بحثی نیست و عبادت مکروه اشکالی ندارد زیرا که تنافی و امتناعی در کار نیست طبق مبنای اول و طبق مبنای دوم از آنجا که نهی لزومی نیست با ترخیص قابل جمع است طبق مبنای دوم یعنی تنافی بالعرض بین نهی تحریمی و ترخیصی است ولی بین ترخیص و نهی کراهتی تنافی در کار نیست چون که مقصود از ترخیص در این جا تجویز بالمعنی الاعم است نه بالمعنی الاخص که یکی از احکام خمسه و با احکام دیگر تقابل دارد.

نتیجه:

پس طبق این دو مبنا کراهت در عبادات محذوری ندارد و جامع دارای امر می باشد و فرد امری ندارد ولی اگر قائل به سرایت امر به فرد شدیم ــ ولو به لحاظ مبادی آن ــ و گفتیم که یک حب مشروط نسبت به فرد پیدا می شود ــ که این مبنای امتناع بود ــ این حب مشروط با بغض کراهتی هم قابل جمع نیست و نیازمند راه حل هایی هستیم که علما ذکر کرده اند سپس شهید(رحمه الله) وارد بیان آن راه حل ها می شود.

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۳۹۷.

۲- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۱، ص۳۱۲.

اشکال:

ممکن است کسی در اینجا اشکال کند که شما طبق مبنای اول و دوم جواز و عدم تنافی را ثابت کردید ولی چون که در خارج یک فعل است نه دو فعل و همین عنوان در حصه ای که مصداق جامع نماز است منهی عنه است در اینجا مشکل قصد قربت برای کسی که عالم به این نهی است پیش می آید بله اگر جاهل بود بنابر جواز ماموربه بود و قصد قربت هم ممکن بود ولی در صورت علم چگونه قصد قربت از عالم به آن نهی متمشی می گردد زیرا که نمی توان فعل مکروه را با قصد قربت و برای مولا ـ انجام داد در حالی که عبادات مکروهه با علم به کراهت آنها صحیح است یعنی فعل مکروه، با قصد قربت ممکن نیست و این ترک مکروه است که ممکن است با قصد قربت صورت گیرد ولذا گفته می شود که چرا ایشان بحث قصد قربت را در اینجا نیاورده است با این که موضوع بحث عبادات است .

پاسخ اول:

شاید وجه این که ایشان این اشکال را اینجا نیاورده است این باشد که در باب قصد قربت و اضافه کردن فعل به مولا چنانچه نهی تحریمی بوده و مکلف به آن عالم باشد فعل خارجی حرام و قبیح و معصیت می شود که دیگر قابلیت قربی بودن و حسن بودن را دارا نیست ولی اگر نهی متعلق به فعلی تحریمی نبود و کراهتی بود اگر از جهت دیگری ولو به همان عنوان متحد و جامع منطبق بر آن عنوان دارای مصلحتی برای مولا باشد قصد قربت ممکن است چون معصیت نیست و قبحی ندارد تا انقیاد و حسن نباشد ـ که در عبادیت لازم است ـ بلکه برای اضافه کردن به مولا ـ همین مقدار کافی است که در آن به جهتی مصلحت داشته باشد که مکلف آن را برای مولی انجام می دهد به نحوی که اگر آن مصلحت نبود انجام نمی داد و برای تحصیل آن انجام می دهد هر چند کراهت و مبغوضیت تنزیهی در فرد هم باشد و غالب و یا مساوی با آن مصلحت باشد یعنی در چنین موردی بنابر جواز مانند تعدد معنون خواهد بود که تحقق آن جامع برای مولی حسن است چون فعل فرد قبیح نیست هر چند از جهت دیگری موجب خسارت غیر لزومی مولی هم بشود .

نتیجه پاسخ اول:

بنابراین کسی بگوید که فرق است بین موارد نهی تحریمی و نهی کراهتی و نهی تحریمی با تحقق انقیاد و حسن عمل واحد تنافی دارد ولی در نهی تنزیهی این تنافی نیست و به لحاظ فائده برای مولا است چون متعدد است و غیر از ملاک کراهت است انقیاد هست.

پاسخ دوم:

که این پاسخ اضیق از جواب اولی است و می توان مطرح کرد این است که اگر مصلحتی که در جامع است بر ملاک کراهت که در فرد است غالب باشد قطعاً قصد قربت متمشی خواهد شد زیرا که بعد از کسر و انکسار بین ملاک امر ــ وجوب یا استحباب ــ کراهت ملاک امر اقوی است و قهراً انجام چنین فعلی برای مولی بهتر از ترک آن است اما اگر ملاک نهی اقوی و یا مساوی بود این وجه جاری نیست ولی می شود به اطلاق امر تمسک کرده و غالب بودن ملاک امر را اثبات نمود.

نتیجه:

پس بنابر یکی از این دو جواب، قصد قربت حتی در صورت علم به نهی کراهتی در عبادات مکروهه متمشی می شود و این نهی مثل نهی تحریمی نیست و این که شهید صدر(رحمه الله) در این بحث وارد نشده است شاید به جهت یکی از این دو جواب است.

نهی و کراهت ناشی از مبغوضیت مغلوبه است (۹۳/۰۸/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی و کراهت ناشی از مبغوضیت مغلوبه است

خلاصه بحث گذشته:

بحث در تنبیه هشتم بود که چگونه می شود در فقه عبادات مکروهه را تفسیر کرد برخی از عبادات مکروه است و کراهت با عبادیت موجب اجتماع امر و نهی است و آن هم در عبادات و عرض شد که اینجا در سه مقام بحث می شود.

ص: ۵۳

مقام اول:

مقام اول جایی است که عبادت مکروهه بدل داشته باشد مثل نماز در موضع تهمت یا در حمام،

مقام اول بر مبنای اجتماع:

عرض شـد که در این مقام اول چنانچه قائل شـدیم به جواز اجتماع و برای جواز اجتماع خود بدلی بودن امر و تعلقش به جامع را کافی دانستیم قهراً جامع ماموربه بوده و فردش هم منهی عنه به نهی کراهتی است و از نظر اجتماع محـذوری نیست و از نظر کیفیت قصـد تقرب چون عبادی است و باید مکلف بتواند آن را با قصد قربت انجام دهد نیز اشـکالی شده بود که جواب داده شد.

مقام اول بر منبای امتناع:

اما بنابرامتناع که نمی شود به جامع امر کرد و از فرد نهی نمود

دلیل:

زیرا که امر از جامع به فرد سـرایت می کند و در فرد حب و بغض ــ مبادی و روح امر و نهی ــ با یکدیگر جمع می شود و در این صورت اجتماع ضدین لازم می آید،

نظر صاحب کفایه:

در این صورت صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) قائـل شـده است که ما می توانیم طبق این مبنا عبادات مکروهه را این گونه توجیه کنیم که کراهت این نواهی مولوی نبوده و ارشـادی است یعنی از ظهور نهی در این که زجر و طلب ترک مولوی است رفع ید می کنیم و نواهی را بر اقلیت ثواب حمل می کنیم

دلیل نظر صاحب کفایه:

چون عبادت صـرف وجودی است و یک نماز بیشتر مستحب یا واجب نیست و وقتی نهی به فرد آن تعلق می گیرد نمی خواهد بگویـد نماز در حمام را ترک کن و مبغوض من است بلکه می خواهـد بگویـد ثواب کمتری دارد و بدلش ثواب بیشتری دارد ولی ثواب بیشتر مستحب است ولزومی نیست و نمـاز در حمام حـد وجوب یا اسـتحباب را داراست و نماز در خارج آن واجد ثواب و ملاـک بیشتری است ــ همانطور که نماز در مکان مقـدس مثل مسـجد ثواب بیشتری دارد ــ و آن اوامر ارشاد است به ثواب بیشتر،نواهی در عبادت هم ــ که بـدل دارد ــ ارشاد است به ثواب کمتر است که می فرماید این مخصوص است به مقام اول و آن جا که عبادت شمولی باشد دیگر این جواب نمی آید.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۳.

تصرف در ظاهر امر قرینه می خواهد:

این جواب فی نفسه جواب درستی است البته تصرف در ظاهر امر است که قرینه ای می خواهد و جایی که با اجماع یا غیره ثابت شود قابل قبول است.

اشکال:

ممکن است کسی اشکال کند که: بنابراین نکته که امر به شی، مقتضی نهی از ضد عام است، ترک آن مصلحت زائده، مبغوض می شود و نماز در حمام چون که سبب ترک آن مصلحت است و علت مبغوض هم مبغوض است باز هم اجتماع حب و بغض و امتناع صورت می گیرد.

پاسخ:

جوابش این است که نماز در حمام ضد عام نیست بلکه ضد خاص است و امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش نیست و اگر باشد هم نهی، نهی غیری است و منافاتی ندارد با مقرب بودن و عبادت بنابراین، این بیان تمام نیست .

تقریب شهید صدر از کلمات صاحب کفایه:

بیان دیگری را شهید صدر(رحمه الله)(۱)از برخی کلمات صاحب کفایه(رحمه الله)تقریب نموده است به این نحو که صاحب کفایه(رحمه الله)استظهار می کند که اوامر و نواهی ناشی از حسن و قبح در خود متعلق اوامر و نواهی است و متعلق امر و نهی باید مطلوب نفسی باشد نه غیری که اگر کسی این مطلب را از نواهی استظهار کرد ممکن است در این جا این گونه بگوید که ترک نماز در حمام، نمی تواند به جهت این باشد که این ترک، در رفع حسن زاید یا مصلحتی در خود نماز دخیل باشد و باید این، به مانعیت وجود برگشت کند چون که عدم نمی تواند علت باشد

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۸۱.

نتیجه:

پس این خصوصیت که در حمام نماز بخواند موجب مفسده یا قبحی در خود متعلق نهی و فعل نماز می شود و این مفسده یا قبح ذاتی، مانع از ثواب زائد می شود پس این فعل مبغوض می شود و از طرفی هم می خواهد محبوب باشد و این اجتماع حب و بغض در یک فعل می شود که محال است پس ارشاد به اقل ثوابا طبق مبنائی که باید متعلق اوامر و نواهی خودشان دارای مصلحت و مفسده یا حسن و قبح ذاتی باشند موجب اجتماع حب و بغض در فرد نماز می شود.

اشکال:

اولاً:

این با مبنای صاحب کفایه(رحمه الله)منافات ندارد و اگر هم داشته باشد آن مبنا هم درست نیست ; اما این که با آن منافات ندارد زیرا که ممکن است خصوصیت نماز در حمام ضد حالتی باشد که آن حالت موجب حس ذاتی یا مصلحت زائد در نماز باشد و اما این که آن مبنا کبرویاً صحیح نیست به این دلیل است که معقول است که مصلحت و مفسده در متعلق امر و نهی نباشد بلکه در چیزی باشد که متعلق علت آن باشد و این باعث نمی شود که امر و نهی غیری شود چون ملاک در غیری شدن خود امر و نهی است نه ملاکات، مصالح و مفاسد آنها و امر و نهی به هر شیء که تعلق گرفته است آن مامور به یا منهی عنه نفسی خواهد بود.

ثانیاً:

این باعث می شود که این قید مبغوض باشد نه مفید، و مقید _ که نماز در حمام است _ می تواند محبوب باشد و اگر قید مبغوض باشد نه مقید امتناعی در کار نیست زیرا که ترکیب میان مقید و قید انضمامی است.

ثالثاً:

فرضا اگر مبغوضیت و مفسده در خود متخصص و مقید باشد اگر این مبغوضیت مغلوب باشد چون مصلحت فعل بر آن غالب است باز هم آنچه که لازم می آید مخالفت با ظهور نهی در مولویت است نه بیشتر زیرا که نهی را بر معنای ارشادی حمل کرده ایم که ارشاد به محبوبیت و ثواب کمتر این فرد نسبت به نماز در خارج از حمام است و دیگر محذور امتناع اجتماع محبوبیت و مبغوضیت وجود نخواهد داشت .

اصل جواب قابل قبول است:

بنابراین اصل جواب ایشان قابل قبول است حتی اگر این گونه فرض کنیم که نواهی کاشف است از مفسده در متعلقاتشان، ولی جواب متعین در این تفسیر برای نواهی در عبادات مکروهه نیست چون که در هر نهی ای ظهورات متعددی است .

ظهورات در نهی:

۱ ـ ظهور در مولویت، که همان محرکیت و زاجریت یا طلب ترک است و نه اخبار از قله الثواب.

۲ ـ ظهور نهی در این که نهی به مقید و عبادت خورده است نه به قید یعنی نماز در حمام منهی عنه است .

۳ ـ ظهور در این که منشأ این نهی مفسده و مبغوضیت فعلی در متعلق است و چون بالفعل مبغوض است مولی زجر از فعل می کند.

نظر صاحب کفایه:

در این جا صاحب کفایه(رحمه الله) از ظهور اول دست کشیده است و قائل است که این نهی مولوی نیست و ارشادی و اخبار است و ارشاد به اقل ثوابا است البته این خلاف ظاهر است و ظاهر نواهی محرکیت مولوی و زاجریت است ولی چون صحت عبادت در فقه مسلم است و بنابرامتناع نمی تواند هم منهی عنه باشد و هم ماموربه، ایشان می گوید می شود از ظهور اول دست کشید و نواهی را در این موارد بر ارشادیت حمل کرد.

ص: ۵۷

نظر شهید صدر:

شهید صدر(رحمه الله)می فرماید در این مقام ما می توانیم از ظهور دوم رفع ید کنیم و بگوییم که ظهور نهی در این است که به مقید خورده است ولی از این ظاهر رفع ید می کنیم و می گوئیم نهی از قید است و چون که ترکیب بین مقید و قید انضمامی است نه اتحادی، محذوری وجود ندارد و این گونه می شود اجماع را قرینه بگیریم بر رفع ید از این ظهور.

اقرب الوجوه:

البته وجه دیگری هم هست که از ظهور سوم رفع ید کنیم که شاید ظاهر کلام و نظر شهید صدر(رحمه الله)این است که این اقرب الوجوه است و همین گونه هم است یعنی ظاهر نهی این است که به مقید یعنی نماز در حمام تعلق گرفته نه به قید و ارشاد هم نیست و محرک مولوی است ولی این طلب ترک کاشف از مبغوضیت بالفعل نیست بلکه کاشف از مفسده و ملاک فعلی ولی مبغوضیت اقتضائی است که لولا محبوبیت جامع که به فرد سرایت می کند آن فرد مبغوض می شد ولیکن مبغوض نشده و ملاک و مفسده را داراست

بعبارت دیگر:

یعنی نهی، کاشف از ملاک و مفسده موجود در فعل است که این ملاک مغلوب مصلحتی است که در جامع است و چون که این مصلحت، اقوی است سبب شده که با فرض سرایت فرد فعلاً محبوب شود نه مبغوض بنابراین می شود از این ظهور نهی در فعلیت مبغوضیت رفع ید کنیم و آن را بر مبغوضیت اقتضائی و شأنی حمل کنیم که لولا سرایت محبوبیت از جامع به فرد و غلبه این محبوبیت، مبغوضیت فعلی موجود بود اما بالفعل محبوب است ولی به محبوبیت کمتر از افراد دیگر پس از ظهور نهی در طلب ترک و این که متعلق است به مقید دست نمی کشیم بلکه از ظهور سوم دست می کشیم .

ص: ۵۸

اشکال:

سپس اشکال می کنند که ممکن است کسی بگوید در این صورت مولا نباید این نهی را جعل می کرد و جعل آن لغو است و مثل جایی است که اصلاً مفسده ای وجود ندارد.

پاسخ:

بعد ایشان جواب می دهد که جعل نهی در این جا لغو نمی باشد

دلیل عدم لغویت جعل نهی:

زیرا که مولی می تواند با جعل نهی آن مفسده را از مکلف دفع کند چون که ماموربه دارای بدل بوده و امر شمولی نیست پس مکلف می تواند هم محبوب مولی را امتثال کند و هم مفسده و مبغوض اقتضایی را ترک کند یعنی این نهی و زجر مولوی اثر دارد و می تواند مثل نواهی دیگر _ که مزاحم با اوامر نیست _ مکلف را به ترک تحریک کند

نتیجه:

پس در این جا جعل نهی مولوی لغو نیست بله اگر امر شمولی بود نهی نمی توانست زجر کند ولی چون این امر بدلی است و مندوحه دارد و مکلف می تواند این امر را در فرد دیگری انجام دهد در این جا مبغوضیت اقتضایی هم می تواند منشأ جعل زجر شود و این مفسده مغلوبه در فرد قابلیت دارد که مولا از آن زجر کند و طلب ترک قرار دهد زیرا که در عالم تحرّک با محرکیت امر بدلی تنافی ندارد و اقتضای جعل محرکیت مولوی را دارد بنابراین از نظر محرکیت لغویتی در کار نیست.

از ظهور سوم دست می کشیم:

پس داعی نداریم که از ظهور نهی در طلب ترک دست بکشیم بلکه از ظهور سوم دست می کشیم و این اخف مونه از حمل نواهی بر ارشاد و یا تعلق به قید است مضافاً به اینکه طبق مختار ما اصلا خلاف ظاهری هم پیش نمی آید چون که گفتیم امر و نهی اصلاً ظهوری در محبوبیت و مبغوضیت فعلی ندارند

ص: ۵۹

دلیل عدم ظهور امر و نهی در مغبوضیت و محبوبیت فعلی:

زیرا که این یک ظهور حالی و دلالت تصدیقی است که بر بیش از وجود غرضی که با محرکیت مولوی قابل تحصیل است، دلالت نمی کند و اگر هم چنین ظهوری باشد رفع ید از این ظهور سوم متعین می شود البته طبق مبنای ما رفع ید از ظهور هم نیست و لیکن طبق مبنای کسی که ظهور در مبغوضیت فعلی را هم قبول کند این ظهور وضعی و لفظی نیست بلکه یک دلالت حالی است که أضعف از اطلاق لفظی امر بدلی است ولذا باید از این ظهور رفع ید کرد.

اشکال بر صاحب کفایه:

پس این اشکال بر وجه صاحب کفایه(رحمه الله) وارد می شود که ایشان از ظهور نواهی در زاجریت و مولویت، رفع ید کرده است و این خیلی خلاف ظاهر است همچنان که اگر کسی نهی را بر نهی از قید حمل بکند خلاف ظاهر لفظ تعلق نهی به مقید است و طبق نظر مرحوم آخوند(رحمه الله)نهی مولوی و کراهت حقیقی نداریم ولی طبق وجه دوم و سوم کراهت حقیقی هم داریم لیکن طبق وجه دوم نهی و کراهت به قید تعلق می گیرد و طبق وجه سوم نهی و کراهت ناشی از مبغوضیت مغلوبه است و به اطلاق امر تمسک می کنیم و این فرض سوم ثابت می شود

دلیل ثبوت فرض سوم:

چون یا اصلاً مخالفت با ظهوری ندارد و یا این که ظهور ضعیفی است که اطلاق متعلق امر بر آن مقدم است و دیگر نیازمند اجماع و دلیل بر صحت عبادت مکروهه در این قسم نیستیم که قائل باشد این عبادت مکروهه صحیح است و این شرط را که برخی آورده اند که باید با اجماع یا دلیل صحت آن عبادت ثابت شود لازم نیست.

ص: ۶۰

جمع بندی (۹۳/۰۸/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بندی

بحث در مقام اول ـ که عبادات مکروهه ای که بدل دارند و امرشان امر بدلی است مثل نماز در حمام ـ به پایان رسید و می خواهیم در خاتمه مجموعه علاجهای ذکر شده در آن را جمع بندی کنیم و گفتیم که در بحث اجتماع امر و نهی دو فرض است.

فرض اول:

اینکه قائل به جواز شویم و بدلی بودن را برای جواز اجتماع کافی بدانیم و طبق این مبنا و فرض مشکلی در کار نیست نه مشکل امتناع در کار است و نه مشکل قصد قربت به بیانی که گذشت .

فرض دوم: اینکه قائل به امتناع شویم که در این فرض و طبق این مبنا وجوهی برای علاج مشکل و تجویز کراهت در عبادت بیان شده است که ذکر می کنیم.

وجه اول :

یک علاج راه حل مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)بود که نهی را ا ز مولویت می انداخت و قائل بود که ارشاد است به این که ثواب بدل و فرد دیگر بیشتر است و در حقیقت از ظهور نهی در زاجریت دست می کشد و می گوید اخبار از قلت ثواب است .

وجه دوم :

این وجه علاج را شهید صدر(رحمه الله)(۲) اضافه کرده اند که نهی از خصوصیت و قید در حمام باشد نه از متخصص و نماز مقید در حمام و قید غیر از مقید است.

وجه سوم:

علاج سوم نیز مورد قبول و اختیار شهید صدر(رحمه الله) بود و گفتیم که متعین است بدین ترتیب که نهی را بر طلب ترک حمل کنیم و نهی هم به مقید خورده باشد نه قید، و ترک نماز در حمام مطلوب است و مولا از آن زجر می کند ولی این زجر نشئت گرفته از مبغوضیت بالفعل نیست بلکه مبغوضیت اقتضایی و شانی است که مغلوب محبوبیت جامع در ضمن آن فرد است چون ظهور حالی نواهی و اوامر در این که متعلقاتشان مبغوض یا محبوب بالفعل هستند، ضعیف تر از ظهور اوامر و نواهی در مولویت است بلکه اصلاً ممکن است کسی ظهور در مبغوضیت فعلی را انکار کند و بگوید بیش از این ظهور ندارد که مولا دارای غرضی در متعلق امر و نهی است .

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۴.

۲- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۸۱.

وجه چهارم:

علاج چهارمی هم مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)داشت که گـذشت بنابر این که امتناع از باب دلالت التزامی امر به جامع بدلی بر ترخیص در تطبیق باشـد یعنی لازمه اش ترخیص در تطبیق جامع بر هر فردی می باشـد و این ترخیص با نهی کراهتی و تنزیهی از آن فرد قابـل جمع است که اگر این منشـا امتنـاع باشـد این هم علاج می شود به این که مراد از ترخیص اباحه بالمعنی الاعم است که قابل جمع است با کراهت و با حرمت جمع نمی گردد.

وجه پنجم :

یک وجه پنجمی هم مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۲)ذکر کرده است که همان وجهی است که صاحب کفایه(رحمه الله) در مقـام دوم ــ که امر انحلالـی است و بـدل نـدارد ماننـد روزه در روز عاشورا ــ قائل است که البته در مقام دوم درست نبوده و قابل تطبیق نیست ــ چنانکه خواهد آمد ــ لیکن ایشان می فرماید در اینجا صحیح است .

در آنجا صاحب کفایه(رحمه الله)(۳)جواب دیگری می دهد و می گوید

جواب صاحب کفایه:

نهی خورده به همین روزه ای که به آن امر مسـتقل خورده است ولی نهی به جهت مفسده و مبغوضـیت نیست بلکه در حقیقت طلب مصـلحت دیگری است که در ترک روزه است پس یک مصـلحت در روزه است که مقتضی امر استحبابی به آن است و یک مصلحت اقوی هم در ترک روزه یا عنوان دیگری که منطبق بر ترک روزه است، می باشد

مثال:

مثل مخالفت با بنی امیه و دشـمنان اهل بیت(علیهم السـلام) و مولا آن مصلحت را می خواهد چون اقوی است لهذا گفته روزه را انجام نده ولی اگر روزه هم گرفتی چون مصـلحت دارد صـحیح است و این از باب تزاحم است و خود صاحب کفایه(رحمه الله)هـم می گویـد ایـن جـواب در صـورت اول هـم می آیـد لیکـن مرحـوم میرزا(رحمه الله)(۴)و دیگران در آنجـا بر مرحـوم آخوند(رحمه الله) اشکال وارد می کنند ــ

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۳۶۳.

۲- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص ۳۶۴.
۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص ۱۶۳.
۴- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص ۳۶۳.

اشکال مرحوم میرزا:

از آنجـا که متعلق امر و نهی یک فعل است و روزه در روز عاشورا بایـد هم مطلوب باشـد و هم منهی عنه _ تزاحم میان فعل و ترک معقول نیست چون نقیضـین هسـتند و یا اگر ضدین باشـند چنانچه مصلحت اقوی در عنوان وجودی منطبق بر ترک روزه باشد ثالث ندارند و ترتب و تزاحم در آن معقول نیست

رد اشکال:

ولی این اشـکال در این جا وارد نیست چون امر بدلی بوده و دارای مندوحه است و ثالث دارد بنابراین این جا آن اشـکال وارد نیست و تزاحم معقول است. این علاج، بالدقه در مقام اول جاری نیست بلکه در بخشی از مقام سوم جاری است

دلیل عدم جریان پاسخ در مقام اول:

زیرا که در مقـام اول فرض ما این است که آنچه را که داریم یک عنوان عبادی است که متعلق امر و نهی است نه دو عنوان، و مقام سوم این بود که نهی بخورد به عنوان دیگری که با عنوان ماموربه عموم من وجه باشد

مثال:

مثل (اتقوا من مواضع التهم) که نرفتن به مواضع التهمه مخصوص نماز نیست حال اگر صلاتی را در موضع تهمت انجام داد در این جا این علاج پنجم جا دارد

علاج پنجم در مقام اول:

اما در مقام اول علاج پنجم صـحیح نیست و فرض تزاحم در آن، همان محـذوری که در مقام دوم دارد در این جا هم می آید چون نهی به عنوان صـلاه در حمـام خورده است و درست است که صـلاه بـدل دارد و فعلیت هر دو امر و نهی تکلیف به مـالا یطاق نیست ولی تزاحم در این جا نمی آید _ البته به شکلی که آقایان جواب صاحب کفایه(رحمه الله) را تصویر کرده اند _

دلیل عدم جریان علاج پنجم در مقام اول:

زیرا که آنها مطلب مرحوم آخوند(رحمه الله)را در مقام دوم، بر تزاحم امتثالی حمل کرده اند و این تزاحم امتثالی این جا معقول نیست چون متعلق نهی فردی از همان طبیعت ماموربه به امر بدلی است و با همان عنوان و جایی که عنوان واحد باشد ترکیب انضمامی معنی ندارد و آقایان با ترکیب انضمامی قائل به جواز شده اند نه اتحادی و وقتی ترکیب، انضمامی می شود که عنوان دو تا باشد و شرط دیگر هم این است که عنوان های متعدد باید بینشان عموم من وجه باشد و جهت افتراق داشته باشند و الا آنجا هم تزاحم معقول نیست چون نهی و یا طلب مصلحتی که در ترک نماز در حمام است اقوی و مطلق است و می خواهیم امر به نماز را هم به نحو ترتب درست کنیم حال اگر مخالفت نهی مورد افتراق نداشته باشد امر ترتبی و تزاحم معقول نمی شود چرا که امر ترتبی به غیر اهم مشروط است به ترک اهم و ترک اهم اگر مساوق با فعل مهم باشد، دیگر امر به مهم معقول نیست و تحصیل حاصل است یعنی بایستی امر به نماز مشروط به ترک آن عنوان که ترک نماز در حمام است نباشد زیرا که ترک نماز در حمام مساوق فعل نماز در حمام است که تحصیل حاصل است چون کون نماز در حمام منهی عنه است نه کون در حمام.

نتیجه:

پس در اینجا هم تزاحم و ترتب ممکن نیست پس لازم است دو قید بیاید ۱) این که عنوان یکی نباشد و ۲) شرط دوم این که عنوان منهی عنه مورد افتراق داشته باشد اما اگر اخص از ماموربه باشد باز هم ترتب و تزاحم ممکن نخواهد بود .

جایگاه علاج پنجم:

پس علاج پنجم را بایـد در یک شق از مقام سوم بیاورد چون در شق سوم که تعـدد عنوان است می گویند یا امر بدلی است و یا شمولی و می توان در آن شق که بدلی است این علاج را آورد.

متعین وجه سوم است:

به این ترتیب عبادات مکروهه که عبادت بدل داشته باشد با همان سه وجهی که بیان شد اشکالش حل می شود و گفتیم متعین وجـه سـوم اسـت چـون ظهـور نهی در ایـن کـه متعلـق بـه نمـاز و مقیـد اسـت و در ایـن که مولـوی است، أقـوی است و اخف الظهورات، ظهور در این است که متعلق نهی مبغوض فعلی است که اصـلا ما ظهورش را قبول نداشتیم و اگر هم چنین ظهوری باشد یک ظهور حالی ناشی از غلبه است که اضعف از ظهورات دیگر است

عدم نیاز به اجماع:

طبق این وجه نیازی به اجماع و دلیل دیگر بر صحت عبادت مکروهه در این مقام نداریم و اطلاق امر کافی است و براین ظهور مقـدم می شود و اگر این ظهور ضـعیف هم نباشـد و اخف ظهورات هم نباشـد یک قرینه عام بر عـدم آن در نواهی از عبادات مکروهه وجود دارد و آن این که دلیل نهی گفته است این عبادت را این جا انجام نـده و این بدان معناست که عبادت بودن را مفروغ عنه گرفته است و از همین فهمیده می شود که بنابر امتناع، مبغوضـیت فعلی در آن نیست و مبغوضیتش شأنی و اقتضایی است و این هم نکته ای است که می شود در این جا اضافه کرد که این بحث مقام اول بود.

ص: ۶۵

مقام دوم:

عبادتی است که امر آن شمولی باشد و بدل نداشته باشد مثل روزه در روز عاشورا که دیگر فرض جواز اجتماع در آن نمی آید و قائل به جواز اجتماع در جائی قائل به جواز است که امر بدلی باشد ولی این جا امر شمولی است و روزه در این روز ماموربه است و لذا در این جا کسی که آنجا قائل به جواز است این جا امتناعی است و نمی شود این روزه، هم ماموربه باشد و هم منهی عنه و وجوه سه گانه ای که آنجا گفته شد این جا نمی آید.

دلیل عدم جریان وجه اول:

اما وجه اول نمی آید چون بدل ندارد تا این که بگوئیم بدلش ثواب بیشتری دارد و این فرد ثواب کمتری دارد.

دلیل عدم جریان وجه دوم:

اما وجه دوم هم جا ندارد چون خود این فرد متعلق امر است نه جامع و این حصه که امر مستقلی دارد با قیدش ضدینی هستند که ثالث ندارند و اگر بخواهد قید صوم یوم عاشورا را ترک کند باید این حصه از روزه را ترک کند.

دلیل عدم جریان وجه سوم:

اما وجه سوم که بگوئیم نهی این جا مبغوضیت شأنی دارد این هم در این جا نمی آید چون مبغوضیت شانی در جائی نافع است که مکلف بتواند هر دو غرض مولا را حفظ کند و در اینجا ملاک امر به روزه امروز با ملاک نهی از آن قابل جمع نمی باشند بحث ترخیص در ترک هم این جا معنی ندارد چون جائی است که امر به جامع بخورد و جائی که امر به فرد خورد، مبادی امر و نهی در خود فرد جمع شده است که اجتماع ضدین است ولهذا علماء جواب دیگری داده اند و هر یک از صاحب کفایه(رحمه الله)(1)و مرحوم میرزا(رحمه الله)(2) و شهید صدر(رحمه الله)(3) هر کدام یک جواب داده اند که ذیلاً آنها را بیان می داریم .

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۳.
۲- فوائد الأصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۴۱.
۳- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۸۱.

پاسخ صاحب کفایه:

اما جوابی را که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده این است که نهی در این نوع دوم ـ که امر شمولی است مثل روزه در روز عاشورا ـ از باب تزاحم است نه از باب اجتماع یعنی نهی را تاویل برده و می گوید واقع نهی در این جا طلب و امر است نه نهی و مبغوضیت زیرا که یک مصلحت دیگری اقوی از مصلحت فعل عبادی در روزه این روز است که آن مصلحت در ترک روزه این روز می باشد و یا عنوانی که ملازم با ترک روزه این روز است مثل مخالفت با بنی امیه (لعنه الله علیهم) و چون آن عنوان دارای مصلحت اقوائی است لذا شارع می گوید آن را تحصیل کن که همان نهی از روزه است ولی چون فعلش هم مصلحت دارد اگر انجام دهد و نهی را مخالفت کند این مصلحت که اضعف است تحصیل می شود ولذا صحیح است و اجتماع حب و بغض لازم نمی آید تا این که از باب اجتماع امر و نهی شود بلکه از باب تزاحم است .

اشکال مرحوم میرزا:

این وجه را مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکال می کند و حمل می کند بر تزاحم امتثالی و می فرماید تزاحم در اینجا معقول نیست چون اگر مصلحت در ترک باشد ترک نقیض فعل است و یعنی یک مصلحت در فعل است و یک مصلحت در ترک، ولی فعل و ترک نقیضین هستند و در نقیضین ترتب معقول نیست و هر جا که ترتب معقول نبود تزاحم هم معقول نیست و اگر عنوانی که مصلحت اقوی در آن است یک عنوان وجودی است که منطبق بر ترک است مثل مخالفت با بنی امیه و دشمنان اهل بیت(علیهم السلام)ضدین می شوند ولی ضدینی که ثالث ندارند و در بحث ترتب گفته شد جائی که ضدین ثالث نداشته باشد هم ترتب معقول نیست چون تحصیل حاصل است پس توجیه عبادات مکروهه در این قسم از باب تزاحم به نحوی که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) بیان می کند قابل قبول نیست.

ص: ۶۷

صدق و عدم صدق عنوان ضدین (۹۳/۰۸/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صدق و عدم صدق عنوان ضدین

بحث در قسم دوم از عبادات مکروهه بود عباداتی که شمولی بوده و بدل و مندوحه ندارند مثل روزه هر روز که استحباب مستقل و فی نفسه دارد و در بعضی از روزها نهی آمده است.

پاسخ مرحوم صاحب کفایه:

بحث شده است که این جا مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)یک جواب دیگری ــ غیر از جوابی که گذشت ــ داده است و فرموده است که اگر ما نهی را به معنای مبغوضیت و مفسده بگیریم نمی شود یک فعل، هم مبغوض باشد و هم ماموربه ولی اگر این نهی را از باب این بگیریم که مولا ـ نهی کراهتی به معنای طلب ترک کرده چون مصلحت اقوای دیگری در ترک هست و یا عنوانی که ملازم یا منطبق بر ترک است مصلحت اقوائی دارد و مصلحت عبادت هم در فعل هست در این صورت از باب اجتماع بیرون می رود و می شود باب تزاحم بین دو مصلحت که یک مصلحت در فعل است و یک مصلحت در ترک یا عنوانی که منطبق یا ملازم با ترک است و در باب تزاحم داخل می شود.

نظر مرحوم میرزا:

مرحوم میرزا(رحمه الله)این تزاحم را بر تزاحم اصطلاحی خودش حمل کرده است ولذا اشکال نمود که چون فعل و ترک نقیضین هستند اگر در یک طرف مصلحت اقوی باشد به او امر می کند و اگر متساوی باشد نمی تواند به هیچ کدام امر کند نه مشروط، نه مطلق و نه امر تخییری زیرا که امر مطلق به نقیضین محال است و امر مشروط و ترتبی و یا امر تخییری به احدهما هم تحصیل حاصل و لغو است و چنانچه مصلحت، در نقیض نیست و در یک عنوان وجودی است باز هم امر ترتبی معقول نبوده و تزاحم نیست چون طبق این فرض این دو ضدینی هستند که ثالث ندارند.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۳.

دلیل:

چون اگر ترک کند، مصلحت فعل از دست رفته و اگر انجام دهد، مصلحت اقوی از بین رفته و آنها ضدینی هستند که ثالث ندارند و در آنها ترتب و تزاحم ممکن نیست. بعد ایشان جواب و بیان دیگری از این قسم عبادات مکروهه می دهند که خواهد آمد .

اشکال آقای خوئی:

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)(۱)بر این مطلب اشکالی دارد که یک اشکال کبروی است و در جاهای مختلف این اشکال را مطرح کرده است و در فقه نیز از آن استفاده کرده است; منجمله در همین قسم از عبادات مکروهه است که ایشان می فرماید اگر این امر، توصلی بود این نظر درست بود چون ترتب در نقیضین و یا ضدین لا ـ ثالث لهما ممکن نیست پس تزاحم هم ممکن نمی باشد اما اگر فعل، عبادی بود متعلق امر مطلق فعل نیست بلکه حصه خاصه ای از فعل است و آن فعلی است که با قصد قربت انجام بگیرد و قهراً آنچه که متعلق امر است یک حصه از فعل است و اگر فعل را بدون قصد قربت انجام داد متعلق امر انجام نگرفته است همچنانکه ترک هم انجام نگرفته است

پس در اینجا سه چیز وجود دارد:

۱) ترک،

۲)فعل با قصد تقرب

۳) فعل بدون قصد تقرب

مصلحت اقوی:

مصلحت اقوی در ترک یا عنوانی است که با ترک است یا اینکه یک شق است و مصلحت اضعف در حصه خاصه از فعل ـ یعنی فعل قربی و عبادی ـ است و فعل بدون قصد تقرب نه مصلحت فعل را داراست و نه مصلحت ترک، و لذا اگر بدون قصد تقرب امساک کند هم مصلحت اضعف را از دست داده چون در حصه خاصه قربی است که انجام نداده است و هم مصلحت ترک را به دست نیاورده چون امساک کرده است

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۳۶۴-۳۶۵.

نتیجه:

بنابر این مثل ضـدینی می شود که ثالث دارد مثل این که نه ازاله کند و نه نماز بخواند و در مسـجد بنشـیند که این جا تزاحم و ترتب ممکن است که اگر واجب اهم را ترک کرد لااقل این یکی را انجام دهد تا هر دو مصـلحت تفویت نگردد و در ما نحن فیه هم وقتی عبادت ماموربه است مثلاً روزه در روز عاشورا با قصـد قربت ماموربه است شق ثالث دارد و ترتب ممکن می شود و در باب تزاحم داخل می گردد که صحت آن علی القاعده است.

جواب قسم دوم:

پس جواب قسم دوم این است که در این گونه موارد یـک مصـلحت در ترک یا عنوانی که ملازم با ترک است، داریم و یک امر اسـتحبابی مطلق به ترک، و همچنین یـک امر ترتبی به حصه فعـل عبـادی است که اگر می گویـد ترک نکردی این شق را انجام بده و آن فعل با قصد قربت است که مصـلحت اضعف به دست بیاید و مثل سایر موارد تزاحم است و ایشان این مطلب را در موارد دیگر و اوامر لزومی هم به کـار می برد که این مطلب دیگر مخصوص به این قسم از عبادات مکروهه نیست و در امر وجـوبی هـم می آیـد و یکی از مـواردی کـه از آن اسـتفاده کرده بحث روزه مـاه رمضـان است که شخصـی به جهت دیگری مکلف می شود به ترک یا افطار روزه مثلاً کسـی مال دیگری را بلعیده و فردا روزه بر او واجب است و حال که بلعیده با ورود فجر، بر او هـم واجب است که آن روز را روزه بگیرد و بایـد تقیّء بکنـد چـون که مضـطر است و از آن طرف چـون که مـال دیگری را بلعیده لازم است آن را قی کند و مال را به صاحبش برگرداند

نظر مرحوم سید:

در اینجا مرحوم سید(رحمه الله) در عروه گفته است اگر قی نکرد روزه اش باطل است چون امر ندارد بلکه امر به ابطالش را دارد و نمی شود هم واجب باشد که قی کند و هم واجب باشد قی نکند و امساک کند و این تکلیف به نقیضین یا ضدینی است که ثالث ندارد.

دلیل:

ایشان می فرماید روزه اش صحیح است زیرا که امر در این جا امر به امساک با قصد القربه است و شق ثالث این گونه است که امساک کند بدون قصد قربت که اگر امساک بدون قصد روزه و قصد قربت کرد و تقیّء هم نکرد در این صورت نه امر به ارجاع مال غیر را امتثال کرده چرا که آن را عصیان کرده و نه أمر به روزه را که آن هم عصیان نموده است لهذا روزه اش از باب امر ترتبی صحیح است .

نتیجه:

خلاصه حرف ایشان این است که هر جا در امر به نقیضین و یا ضدین لا ـ ثالث امر به فعل عبادی بود در آن جا از موارد ضدینی است که ثالث دارند و حصه خاصه مراد است و حصه خاصه هم غیر از اصل فعل است و مانند سایر موارد تزاحم است.

بر این مطلب ایشان چند اشکال وارد می شود .

اشکال اول:

شهید صدر(رحمه الله)در اینجا این اشکال را ذکر کرده است و می فرماید که در این جا باز هم این امر عبادی معقول نیست و همان طور که خود ایشان هم قبول دارد که امر توصلی معقول نیست، امر عبادی هم به فعل معقول نیست چون فرض این است که مصلحت در فعل اقل است و مصلحت در ترک یا عنوان منطبق یا ملازم با ترک اقوی است و لذا امر استحبابی یا وجوبی به آن مطلق است پس قهراً امر به فعل، ترتبی و مشروط به ترک مصلحت اقوی و عصیان آن است و چون مصلحت اقوی در ترک است پس ترک آن در ترک ترک است که همان فعل است پس امر عبادی به فعل، مشروط به همان فعل است و می گوید اگر فعل را انجام دادی و ترک نکردی، با قصد قربت انجام بده.

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۸۲-۸۳.

عدم معقولیت داعویت امر:

لیکن این هم مانند امر توصلی محال است زیرا که معنای امر تعبدی به فعل، امر به انجام دادن آن فعل بداعی و قصد امر است حال اگر فعلیت امر مشروط به تحقق آن فعل باشد داعویت آن دیگر محال خواهد بود زیرا قبل از تحقق فعل، امر فعلی نیست و سپس از آن مدعوّ الیه یعنی فعل انجام گرفته است و دیگر داعویت امر معقول نخواهد بود.

اشکال:

اگر کسی بگوید متعلق امر مجموع فعل و قصد تقرب است و آنچه که شرط فعلیت امر است جزء این مجموع است ـ یعنی ذات فعل ـ ولی داعویت امر به مرکب است که هنوز تحقق نیافته است پس داعویت امر معقول است.

پاسخ:

پاسخ آن است که اگر جزء دیگر مرکب، فعل خارجی دیگری بود داعویت امر معقول بود اما در اینجا جزء دیگر، خود داعویت امر است و امر نمی تواند داعویت به سوی داعویت خود داشته باشد همانگونه که در بحث واجب تعبدی به تفصیل گذشت که قصد و داعی نمی تواند متعلق به خودش باشد بلکه باید غرضی در متعلقش باشد بنابراین امر ترتبی عبادی هم در مانحن فیه معقول نیست مگر این که متعلق دو امر ضدین ثالث دار باشند با قطع نظر از قصد تقرب .

اشکال دوم:

امتناع قصد تعبد از جهت دیگری است و آن نکته ای است که بعداً شهید صدر(رحمه الله)آن را در رد اصل کلام صاحب کفایه(رحمه الله)می آورد و آن اینکه قصد قربت و تعبد به معنای آوردن فعل لاجل المولی یعنی غایت و داعی ما برای مولی باشد و این در جائی معقول است که فعلی که می خواهیم برای مولا اتیان کنیم، انجام دادنش برای مولا بهتر باشد تا ترکش و الا اگر مساوی باشند و یا ترکش بهتر باشد قابل اضافه نمودن به مولی نخواهد بود

ص: ۷۲

مثال:

مثلاً فعل مباح و یا مکروه را نمی شود برای مولی و با قصـد قربت انجام داد، و در این جا مکلف می خواهد بگوید که روزه ام را برای مولاـ می گیرم بـا ایـن که نفع مولاـ در ترک آن است و ترک، برای او بهـتر است چـون مصـلحتی که در ترک است، مصلحت اقوای از فعل است پس فعل را نمی تواند برای مولی بیاورد و به عبارت دیگر در امکان تقرب شرط است که عدم آن فعل مضاف به مولی، برای مولی بهتر نباشد

این بحث در موراد ضدین ثالث دار صادق است:

این در موارد ضـدین ثالث دار ـ مثل ازاله و نماز ـ صادق است زیرا که فعل نماز در مقابل ترک آن بهتر است زیرا که ترک نمـاز مسـاوی بـا ازاله و تحقـق مصـلحت اقـوی موجود در آن نیست لیکن در مـانحن فیه فعـل روزه در مقابـل ترکش است که مصـلحت اقوایی دارد و برای مولی بهتر است پس ممکن نیست که اتیـان این فعـل برای مولی و به خـاطر او صورت گیرد و در عبادات فعل باید عبادی و قابل اضافه به مولی باشد و در مواری که نقیضـین و یا ضدین بدون ثالث است ـ با قطع نظر از قصد قربت ـ چنین اضافه ای ممکن نیست مگر به لحاظ امر به نفس قصد قربت که گفته شد قصد قربت نمی تواند داعی به خودش باشد.

منشأ دو اشکال:

این نکته ـ یعنی عدم امکان داعویت قصد قربت به خودش ـ منشأ دو اشکال است

اشکال اول:

یکی اشکال عدم امکان داعویت امر چون که فعلیتش مشروط به تحقق متعلقش می باشد

اشکال دوم:

دیگری عدم امکان داعویت امر چون که متعلقش بهتر به حال مولی از عدمش نیست بلکه عدمش بهتر است پس فعل ماموربه قابل اضافه به مولی نخواهد بود و این ها دو اشکال هستند بالدقه ولی هر دو مبتنی بر این نکته می باشند که داعویت امر به خودش معقول نمی باشد.

عدم امکان اضافه فعل به مولا (۹۳/۰۸/۲۷)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:عدم امکان اضافه فعل به مولا

خلاصه بحث گذشته:

بحث در قسم دوم از عبادات مکروهه بود که صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) فرمود که در این قسم ــ که امر انحلالی است مثل نهی از روزه در روز عاشورا در این قبیل موارد یک فعل نمی شود هم محبوب باشد و هم مبغوض ــ نهی را بر می گردانیم به امر به ترک بجهت وجود مصلحت اقوی در ترک یا عنوان منطبق یا ملازم با آن و از قبیل تزاحم دو مستحب می شود و لذا گفته ترک کن ولی فعل هم مصلحت دارد و اگر انجام گرفت عبادت می شود.

اشکال میرزا:

مرحوم میرزا(رحمه الله)اشکال کرد که این ها یا نقیضین هستند یا ضدین لا ثالث لهما و بالاخره در هر دو فرض تزاحم ممکن نیست چون ترتب در آنها ممکن نیست.

پاسخ آقای خوئی:

مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۲)از این اشکال پاسخ دادند و این وجه را پذیرفتند ایشان گفتند در اینجا تزاحم معقول است چون امر عبادی است و وقتی که امر، عبادی شد میان دو مطلوب، یک شق ثالثی پیدا می شود که فعل بدون قصد قربت است یعنی مصلحت در ترک ماموربه است و چون اقوی است ماموربه مطلق است و امر عبادی به روزه هم هست و آن خصوص حصه قربی از فعل و این امر مشروط به انجام ندادن ترک و ترتبی است که اگر ترک را انجام ندادی فعل را با قصد قربت انجام بده تا مصلحت اخف را به دست آوری

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۴.

۲- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۳۶۴.

مثال:

این مثل امر به صلاه علی تقدیر ترک ازاله است که می گوید اگر اهم را ترک کردی مهم را انجام بده تا هر دو ملاک از دست نرود

شقوق بحث:

در حقیقت فروض سه شق می شود حصه قربیه، حصه غیر قربیه و ترک و مصلحت اقوی در ترک یا عنوان ملازم با آن و حصه قربیه از فعل دارای مصلحت اضعف است و حصه غیر قربیه نه مصلحت اقوی را داراست و نه مصلحت ضعیف را و ایشان این نکته را به عنوان یک مطلب کلی گرفته است و در هر جا که مصلحتی در ترک باشد ولی امر به فعل عبادی باشد دارای ثالث می شوند و ترتب و تزاحم در آن معقول خواهد شد

نتیجه:

مرحوم آقای خویی(رحمه الله)در دو امر لزومی به ترک و فعل قربی هم از این استفاده کرده است و ما عرض کردیم که این مطلب تمام نیست و دو اشکال را قبلاً بیان کردیم.

اشکال سوم:

اگر امر و طلب به ترک تعلق گرفته است و ترک مامور به است نه عنوان ملازم با ترک در این فرض می گوئیم اگر قائل شدیم که امر به شیء مستلزم نهی و مبغوضیت ضد عامش است و به عبارت اخری حب شی مقتضی بغض نقیض و ضد عامش می شود بازهم در مانحن فیه امر به عبادیت معقول نیست

دلیل عدم معقولیت امر به عبادت در فرض مذکور:

زیرا که مستلزم اجتماع حب ضمنی فعل و بغض غیری آن می شود و این هم اجتماع ضدین و ممتنع است چون مبغوض فعل با قصد قربت است پس فعل هم محبوب ضمنی می شود

ص: ۷۵

اشکال:

اگر ایشان نهی از ضد عام را انکار کند چنانچه که قبلا انکار کردند و گفتند حب به شی مقتضی بغض ضد عام هم نیست

پاسخ:

ما در آنجا گفتیم کسی که این را انکار کند یک چیز را نمی تواند انکار کند که نقیضین نمی توانند هر دو با هم بالفعل محبوب یا مبغوض باشند و این مقدار قابل انکار نیست که فعل و عدم آن فعل هر دو نمی تواند متعلق حب فعلی باشد و همین مقدار برای امتناع امر به فعل در اینجا کافی است چون که حب ضمنی نمی تواند به فعل تعلق بگیرد چون ترکش مبغوض فعلی است

اشکال:

اگر ایشان بگویند که لازم نیست در متعلق امر محبوبیت باشد و و وجود مصلحتی که قابل تحصیل باشد برای تعلق امر کفایت می کند

پاسخ:

عرض می کنیم که باید این مطلب را در نهی هم قائل شوید زیرا که از این جهت فرقی نیست میان امر و نهی و در حقیقت این انکار مبدأ بودن محبوبیت و مبغوضیت در امر و نهی است.

نتیجه:

اولاً:

لازم نیست نهی را به طلب و استحباب ترک برگردانید بلکه می تواند به جهت مفسده در فعل باشد که چون اقوی است نهی مطلق است ولی امر به حصه قربی از فعل که مصلحت دارد ترتبی و مشروط است حاصل این که اگر مبادی امر و نهی، حب و بغض فعلی نباشد و می تواند با ملاک و غرض داشتن امر و نهی کند در جایی تفویت هر دو ممکن باشد چون که شق ثالث دارد

نهی بر اساس بغض در فعل است:

ص: ۷۶

بنابر این دیگر چرا کراهت را در اینجا تاویل کردید و نهی را به امر و استحباب برگردانیدید بلکه بگوئید نهی بر اساس بغض در فعل است و امر به خاطر مصلحت در حصه فعل قربی است و لازم نیست در متعلق امر و نهی حب و بغض فعلی باشد به تضاد و امتناع پیش بیاید و بین خود امر و نهی هم تنافی نیست چون که شق ثالث دارد و ترتب معقول است.

ثانیاً:

نتیجه این کبری قول به جواز اجتماع امر است اگر امر عبادی باشد حتی اگر ترکیب اتحادی باشد پس چرا قائل به امتناع شدید:

مبنای امتناع:

مبنای امتناع تنافی میان حب فعلی با بغض فعلی بنابر ترکیب اتحادی است که در مبادی امر و نهی فرض می شود و اجتماعشان با هم تنافی دارند که اگر لزوم حب و بغض فعلی را در متعلقات اوامر و نواهی انکار کردید و وجود ملاک و مصالح و مفاسد را کافی دانستید که با هم تضادی ندارند

لازمه بحث:

لازمه آن این است که حتی در امر و نهی وجوبی قائل به جواز شوید چون مبادی را که حب و بغض ندانستید تا اجتماع ضدین در مبادی شود و این که باید امر و نهی به یک چیز نخورد تا امتثال مقدور باشد نیز در صورت عبادی بودن امر محفوظ است زیرا در این جا نهی به ترک خورده است و امر به حصه خاصه از فعل که امر ترتبی در آن معقول و ممکن است

صور عدم امکان قصد قربت:

پس نه در مبادی امتناعی است و نه در خود أمر و نهی البته اگر نهی تحریمی و متعلق به فعل باشد در صورت علم به آن قصد قربت ممکن نمی شود که محذور دیگری است و در صورت جهل قصد قربت حاصل می شود و عمل صحیح خواهد بود با این که ایشان امتناعی بوده و تعارض قائل است و مثال بحث اجتماع امر و نهی هم، صلاه و غصب است که امر به سجود عبادی و قربی است .

ص: ۷۷

حاصل اشکال:

حاصل اشکال این است که اگر شما فعلیت محبوبیت در مبادی امر را قبول دارید اگر مصلحت اقوی در ترک باشد نه در عنوان ملازم، باید قائل به امتناع شوید چون حب ترک یا مستلزم بغض فعل است که در این صورت در فعل اجتماع حب ضمنی و بغض حاصل می شود که محال است و اگر قائل به بغض نقیض محبوب نباشند یعنی امر به شی مقتضی بغض نقیض نباشد بازهم محبوبیت نقیضین ممکن نیست

موارد خارج از اشکال:

بله اگر مصلحت در عنوان دیگری که لازم ترک است، باشد این اشکال وارد نمی شود و اگر محبوبیت و مبغوضیت فعلی را در مبادی امر و نهی لازم نمی دانید که باید در همه جا اگر امر عبادی باشد جوازی باشند یعنی طبق این کبرای ایشان اگر مبادی را در امر و نهی لازم بدانیم در جایی که مصلحت اقوی در ترک با عنوان متحد با آن است ترتب ممکن نیست و اگر مبادی را لازم ندانیم باید در همه موارد اجتماع اوامر تعبدی با نهی قائل به جواز اجتماع شوید و بدین ترتیب مشخص می شود که نمی توان عبادات مکروهه در این قسم را از باب تزاحم و ترتب توجیه کرد.

توجیه اشکال:

جواب ایشان در این قسم تمام نیست ولی آقایان اصل پاسخ صاحب کفایه(رحمه الله)را هم بر تزاحم امتثالی که اصطلاح خودشان است حمل کرده اند با این که تزاحم در کلام صاحب کفایه(رحمه الله)تزاحم ملاکی است و این جا هم می خواسته است تزاحم ملاکی را میان دو مصلحت در فعل و ترک یا عنوان ملازم با ترک تصویر و فرض کند یعنی هر دو ملاک فعلی هستند ولو محبوبیت هم نباشد و وجود ملاک، برای امتثال و قصد تقرب کافی است و از آنجا که نهی هم تنزیهی است و تحریمی نیست موجب قبح نبوده و مانع از قصد تقرب نمی شود

ص: ۷۸

رد اشکال عدم امکان امر ترتیبی میان نقیضین:

دیگر اشکالی که گفته شد ـ که نمی توانیم امر ترتبی میان نقیضـین یا ضدین بدون ثالث داشـته باشـیم ـ این جا وارد نیسـت زیرا ایشان می خواهد از راه ملاک و تزاحم ملاکی عبادت را درست کند لذا آن اشکال وارد نیست

اشکال صحیح:

اشـکالی که بر ایشـان وارد است آن است که این فعـل قابـل اضـافه به مولاـ نیست چه ملاک در مطلق فعل باشـد و چه در فعل خـاص که فعل قربی است زیرا همانگونه که گفتیم این فعل قابل اضافه به مولا نیست اگر مصـلحت در ترک آن اقوی باشـد و جائی که انجام نـدادن یک فعلی بهتر به حال مولاست و انجام دادن بهتر از انجام ندادن نیست تا قصد قربت که به معنای داعی متمشـی شود و در این جا فعل به حال مولا بدتر از عدمش است حتی اگر با ملاک هم بشود قصد قربت کـرد ـ که قبلا گفتیم می شود ـ در جائی است که ترک به حال مولا انفع نباشد و اشکال اصلی همین است در جائی که ترک انفع به حال مولاست قصد قربت متمشی نمی شود .

اشکال مغبوضیت:

و اما ممکن است کسی اشکال مبغوضیت را هم بیاورد که اگر ترک، مصلحت اقوی داشته و محبوب باشد فعل که ضد عامش می باشد مبغوض خواهد شد

پاسخ اشکال:

ولی جوابش در اینجا روشن است که حتی اگر محبوبیت ترک موجب مبغوضیت فعل شود این مبغوضیت غیری است و مانع از محبوبیت می شود لیکن مانع از قصد قربت با ملاک نیست مضافا بر این که ممکن است عنوانی که مصـلحت اقوی داشته باشد عنوان ملازم با ترک باشد و نه خود ترک و نقیض آن عنوان، مبغوض می شود که ملازم با فعل است و نه خود فعل .

ص: ۷۹

پاسخ صاحب کفایه صحیح نیست:

به این ترتیب پاسخ صاحب کفایه(رحمه الله) به تزاحم ملاکی و تصحیح عبادت از باب ملاک در عبادت هم صحیح نخواهد بود البته اگر مکلف جاهل باشد به نهی و طلب ترک و مصلحت اقوی در آن، قصد قربت از او متمشی خواهد شد ولیکن این خلف فرض است زیرا در عبادات مکروهه با فرض علم به کراهت عبادات صحیح می باشد ولذا جواب دیگری لازم است.

قسم دوم عبادات مکروهه (۹۳/۰۹/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : قسم دوم عبادات مکروهه

بحث در قسم دوم از عبادات مکروه مثل روزه در روز عاشورا بود این جا جواب های متعددی داده شده بود که دو جواب از صاحب کفایه رحمه الله و مرحوم آقای خویی رحمه الله گذشت.

جواب سوم:

جواب مرحوم میرزای نائینی رحمه الله(۱)است ایشان نهی از عبادت را در این قسم - که عبادت شمولی و انحلالی است - بر نهی کراهتی حقیقی و مولوی حمل می کند و قائل است که اینجا محذور اجتماع ضدین وجود ندارد

توضیح:

در توضیح آن، در ابتدا مقدمه ای را فرموده اند که حاصلش آن است که اگر دو تکلیف متضاد یا مماثل با هم داشته باشیم - که اجتماع مثلین هم مثل اجتماع ضدین محال است - که یکی از آنها به ذات فعل تعلق گرفته باشد و دیگری به عنوانی در طول آن اجتماع آنها، اشکالی ندارد ولهذا در موارد تعدد و وجود دو امر، گاهی یک امر موکد می شوند و گاهی مندک نشده و متعدد باقی می مانند

تطبیق با نذر:

لذا می فرماید در موارد نذر که کسی نذر می کند فعل مستحبی را انجام دهد از آن جا که وجوب به همان فعل منذور مستحب می خورد یک وجوب مؤکد شکل می گیرد مثلا نذر کرده است که به حج عمره یا زیارت در اربعین مشرف و یا نماز شب بخواند و زیارت و عمره و نماز شب امر استحبابی دارند که با این نذر یک امر دیگری که وجوب وفاء به نذر است هم به آن اضافه می شود ولی در این جا اندکاک و تأکد شکل می گیرد و دو امر باقی نمی مانند چون وجوب امر به وفاء منذور است و می گوید لازم است همان فعل منذور انجام گرفته و به آن وفا شود.

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۳۸.

تعلق دو امر بر فعل:

پس یک فعل است که می خواهد هم امر استحبابی و هم امر وجوبی از باب وفای به نذر، به آن تعلق بگیرد که در این جا یک امر موکد شکل می گیرد و البته ما به الامتیاز هر کدام در آن تکلیف مؤکد محفوظ می شود یعنی اگر امر استحبابی امتیازی داشته باشد آن امتیاز در این امر موکد هست و همچنین امر وجوبی و در این مثال امر استحبابی چون عبادی است عبادیت در امر مؤکد محفوظ می شود و یک امتیاز هم امر به وفاء دارد که وجوبی است و این وجوب هم محفوظ است

نتیجه:

پس امر مؤکد هم وجوبی و هم عبادی می شود

موارد استثناء:

ولی برخی از جاها این گونه نیست و دو امر بر تعددشان باقی می ماند مثلا در باب اجاره بر نیابت در حج یا سایر عبادات مثل وجوب وفاء به نذر نیست زیرا که در این جا متعلق اوفوا بالعقود نماز خود مکلف نیست چون فعل عبادی مکلف برای موجر نافع نیست تا اجاره اش صحیح باشد بلکه لازم است اجاره، به حج نیابتی و از طرف منوب عنه تعلق بگیرد که مکلفش منوب عنه است نه نائب.

امر به وفای به عقد اجاره با وجوب وفای به نذر فرق می کند:

در نتیجه در اینجا برای منوب عنه یک امر داریم که با این امر موکد نمی شود و فعل خود مکلف هم که نفعی برای منوب عنه ندارد و متعلق اجاره نبوده است لهذا امر به وفای به عقد اجاره و با وجوب وفای به نذر فرق می کند

دلیل:

چون که در متعلق اجاره یک خصوصیتی اخذ شده که با وفاء به نذر فرق دارد؛ در این جا متعلق اوفوا بالعقود حج نیابی و به قصد منوب عنه است که قضای نماز و یا حج بر او واجب بوده است و نائب می خواهد نیابتا از او امرش را ساقط کند بنابراین در این جا متعلق امر به وفاء اینگونه می شود؛ انجام دادن فعلی که وجوبش بر دیگری مفروغ عنه و فرض شده است و در طول ثبوت آن است لهذا درهم ادغام و اندکاک نمی شوند؛ متعلق امر منوب عنه ذات فعل است ولی متعلق امر دوم فعل به قصد نیابت از او است که در طول آن امر است و این چون در طول آن است یک امر موکد نمی شوند و هر دو باقی می مانند و این طولیت مانع از تاکد آنها می شود و لذا یک وجوب وفاء به اجاره داریم و یک وجوب حج بر منوب عنه و ایشان می خواهد

تطبیق با ما نحن فیه:

در مانحن فیه نیز این نکته را جاری کند که این جا هم یک روزه عبادتی داریم که فعل خود انسان است و متعلقش ذات فعل است که ماموربه به امر استحبابی است و یک نهی داریم که به تعبد به آن روزه خورده است - روزه ای که مخالفین اهل بیت علیهم السلام انجام می دهند - و این جا هم از باب طولیت است و می گوید تعبد به روزه به نحوی که دیگران انجام می دهند، انجام ندهید که عنوان نهی تعبدی است که مخالفین شکراً لله انجام می دهند و تعبد و التزام به آن امر استحبابی مانند آنها منهی عنه کراهتی است که چون نهی کراهتی است مانع از قصد قربت و صحت هم نمی شود

اشکالات:

ظاهر این بیان دارای اشکالات متعددی است که هم بر مقدمه اشکالات متعددی وارد است و هم مانحن فیه و تشبیه آن به مثال اجاره، البته ممکن است احتمال دیگری هم در کلام ایشان داده شود که در ذیل خواهد آمد.

اما اینکه مقدمه دارای اشکالات عدیده است روشن است.

اشکال اول:

اینکه ممکن است کسی بگوید متعلق امر استحبابی در نذر هم غیر از متعلق امر وجوبی است زیرا که متعلق امر استحبابی مثلاً نماز شب است ولی متعلق نذر وفاء به چیزی است که رجحانش در مرتبه سابقه ثابت شده باشد پس در این جا هم طولیتی میان دو متعلق درست می شود که اگر تعدد رتبه و طولیت کافی باشد دو وجوب وفای به نذر هم قابل تصویر است.

اشکال دوم:

این است که قبلاً گفته شد مجرد طولیت و تعدد رتبه رافع امتناع اجتماع متقابلی در یک موضوع نیست پس اگر مقصود ایشان این است که در وجوب وفاء به اجاره و اوفوا بالعقود وجوب مندک نمی شود چون در طول أمر اولی به فعل است قبلاً گذشت که امتناع اجتماع ضدین و مثلین در یک زمان است حتی اگر در دو رتبه باشند و اگر نظر به این است که این امر با آن امر قابل اندکاک نیست چون قضا، امر منوب عنه است و وجوب وفای به اجاره، امر نائب که این مطلب از برخی از عبارات ایشان استفاده می شود چون اگر فعل برای نائب باشد برای منوب عنه نفعی ندارد اشکال وارد می شود که:

اولاً:

در اجاره بر اعمال، شرط نیست که نفعش به موجر برگردد و اگر نفع اجاره به مردم یا خود اجیر هم برسد ولی مالیت داشته باشد اجاره صحیح است مثل این که به کسی امر کند که به مردم آب بدهد.

ثانیاً:

در این جا یعنی اجاره بر نیابت هم این مطلب درست نیست زیرا که نائب در باب نیابت، امر منوب عنه را امتثال نمی کند و اصلاً امتثال امر کسی از طرف شخص دیگری معقول نیست بلکه صحت نیابت این گونه توجیه می شود که خود نیابت از دیگری ماموربه و مستحب و دارای مشروعیت شرعی است یعنی امر استحبابی به نیابت از غیر داریم ولذا اگر کسی تبرعی هم نیابت کند، نیابت و عمل وی صحیح است و از ذمه منوب عنه ساقط می شود

مثال:

مثلا نمازی را از میتی قضاکند که نماز بر منوب عنه - یعنی بر میت در زمان حیاتش - واجب بوده است ولی بر نائب انجام آن به عنوان نیابت از میت مستحب است و نائب، در باب نیابت در عبادات این امر استحبابی را امتثال می کند نه امتثال امر منوب عنه را و متعلق این امر با متعلق وجوب وفاء به اجاره یکی است و مانند وجوب وفای به نذر می شود که هر دو امر متعلق به فعل نائب هستند و قهرا اجتماع مثلین لازم می آید و قهرا یک امر موکد می شوند.

نتیجه:

پس فرقی میان باب اجاره و باب وفای به نذر از این حیث که هر دو أمر متوجه به یک مکلف - یعنی نائب - نخواهد بود همچنان که در مانحن فیه نیز امر استحبابی روزه و نهی کراهتی هر دو متعلق به یک مکلف هستند واین نسبت به اصل مقدمه است که تمام نیست.

تطبیق بر قسم دوم از عبادات:

اما تطبیق بر قسم دوم از عبادات این که می گوید امر اول به فعل روزه خورده و امر دوم به تعبد به استحباب روزه همان گونه که مخالفین انجام می دهند اگر منظورشان این است که امر اول به ذات فعل روزه خورده و امر دوم به تعبد به امر و قصد قربت به آن تعلق گرفته است در پاسخ گفته می شود.

اولاً:

امر اول هم به ذات روزه نخورده بلکه به فعل عبادی خورده است با همان امر اولی و یا امر دوم به نحو متمم جعل و نهی از این فعل تعبدی و امر به آن اجتماع ضدین است.

ثانیاً:

در این جا فرضا اگر – طبق مبنای صاحب کفایه – بگوئیم امر در باب عبادات باید به ذات فعل بخورد و نمی تواند به قصد قربت و عبادیت تعلق بگیرد به لحاظ روح امر – که محبوبیت و مبغوضیت است – امتناع هم به همان لحاظ آن است محبوب و ذات فعل نیست بلکه فعل عبادی است و مشکل امتناع اخذ تعبد در امر به لحاظ عالم امر بود نه عالم ملاک و محبوبیت که حتماً متعلق به حصه عبادی و قربی است ولذا امر متجدد شده و یا تا قصد قربت شود ساقط نمی شود.

ثالثاً:

اگر هم بگوییم که به لحاظ مبادی هم امر به فعل تعلق گرفته و نهی به خصوصیت تعبد و قصد امری که به فعل تعلق گرفته است باز هم ممتنع است چون که غرض تکوینی آمر از امر، ایجاد تحریک مولوی است و هدف از امر جعل داعی و محرک مولوی برای مکلفین است که امر، محرک مکلفی بشود که با داعی نفسانی فعلی را انجام نمی دهد و اگر شارع این جا بخواهد به فعل امر کند و از آن طرف بگوید امر را محرک قرار ندهید از این مطلب، تناقض و تهافت در غرض تکوینی لازم می آید و این هم معقول نیست. ممکن است گفته شود جایی که مولی محرکیت امر را مبغوض دارد و آن را نمی خواهد، قصد قربت هم ممکن نیست و اضافه آن فعل به مولا معقول نیست.

امر مستحبی به ذات فعل خورده است:

البته همه این اشکالات مبتنی است بر این نکته که مقصود ایشان این باشد که امر استحبابی به ذات فعل خورده است و نهی به تعبد و قصد قربت با آن امر که متعلقش ذات روزه است پس نهی در طول این امر است و متعلقش هم فعل نیست بلکه تعبدی است که غیر از ذات روزه است و در این صورت است که اشکالاتی که گفته شد وارد می شود ولی یک احتمال دیگری در رابطه با کلام ایشان می رود که منظورشان از نهی از تعبد به روزه، اصل تعبد و قصد قربت نیست بلکه تعبدی خاص که شکراً لله باشد – شبیه فعل مخالفین – و کأنّه می گوید متعلق امر استحبابی روزه با مطلق قصد قربت است و متعلق نهی حصه خاصه است و آن روزه ای که به قصد شکر و مشابه مخالفین انجام می گیرد از آنجا که این روزه در آن تشبه به مخالفین است منهی عنه است.

مطلب فوق قابل قبول است:

این مطلب فوق ثبوتاً قابل قبول است و با آن اشکالات نیز دفع می شود زیرا که در این صورت این قسم دوم بازگشت به قسم اول می کند و روزه در روزه عاشورا دو حصه دارد یکی انجام روزه با مطلق قصد قربت و دیگری انجام روزه شکراً للّه و مانند تعبد مخالفین که این حصه بالخصوص از روزه این روز منهی عنه است و چون نهی کراهتی است، مثل قسم اول می شود چون امر، از نظر کیفیت قصد قربت و تعبد به جامع خورده و نهی، به حصه ای از آن تعلق گرفته است و چون نهی کراهتی است امر به جامع با نهی از فرد طبق مبنای ایشان نیز قابل جمع هستند

ص: ۸۵

دلیل:

چون که جامع غیر از فرد است و یکی صرف وجود و جامع است و دیگری فرد و در لازمه اش اشکال بود که ترخیص در تطبیق آن بر فرد است و آن هم با کراهت جمع می شود و آن جواب در قسم سابق ایشان این جا هم می آید که اگر مقصود این باشد به این ترتیب این اشکالات دفع می شود ولی اگر مقصود این است که دیگر نیازی به آن مقدمه نبود و ربطی به باب نیابت و اجاره بر نیابت و طولیت دو تکلیف نبود بلکه کافی بود که بگوید که مطلق روزه در روز عاشورا منهی عنه نیست بلکه خصوص حصه ای که از باب شکر است منهی عنه است البته شاید از نظر فقهی هم این مطلب خلاف ظاهر روایات نهی از روزه در روز عاشورا باشد که اشکال فقهی است بنابر این جواب مرحوم میرزای نایینی رحمه الله هم قابل قبول نمی باشد.

قسم دوم عبادات مکروهه، جواب علماء (۹۳/۰۹/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : قسم دوم عبادات مکروهه، جواب علماء

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قسم دوم از عبادات مکروهه بود که امر هم مثل نهی انحلالی باشد؛ سه جواب برای حل این نوع عبادات - که چگونه هم عبادت است و هم منهی عنه است - ذکر شد یکی جواب صاحب کفایه رحمه الله(۱)بود و دیگری جواب مرحوم میرزای نائینی رحمه الله(۲)بود و سومی جواب مرحوم آقای خویی رحمه الله(۳)، و این جواب ها هر کدام نقطه ضعفی داشت که گذشت.

جواب چهارم:

جوابی است که شهید صدررحمه الله(۴)مطرح کرده و شاید بتوان آن را در کلمات صاحب کفایه رحمه الله هم پیدا کرد بدین ترتیب که نهی، در اینجا هم مثل قسم اول، ارشاد به اقل ثواباً باشد نه این که مبغوض یا منهی عنه است

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۶۴.

۲- فوائد الاصول، محقق نائینی، ج۲، ص۴۳۸.

۳- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۳۶۴.

۴- بحوث فی علم الاصول، محمود شاهرودی، ج۳، ص۸۱.

نظر شهید صدر:

این را این جا شهید صدررحمه الله آورده و گفته می شود نهی را تاویل کنیم و این در این جا متعین است و این جا نمی شود نهی را بر نهی حقیقی حمل کنیم بلکه نهی را حمل می کنیم بر ارشاد به محبوبیت کمتر از محبوبیت و ملاك در روزه روزهای دیگر، حال به هر جهتی که باشد یا به جهت تشبه به مخالفین و یا هر عنوان دیگری که سبب شده است ثواب این فرد از مستحب کمتر از افراد دیگر باشد هر چند استحباب هریک مستقل از دیگری است

نتیجه:

پس فقط امر هست نه نهی، و نهی می گوید تو که می خواهی روزه بگیری روز عاشورا را روزه نگیر و روزهای دیگر را روزه بگیرد درست است که روزه روزهای دیگر استحباب دیگری دارد غیر از استحباب این روز چون که امر عبادی انحلالی و شمولی است ولی از آنجا که معمولاً این گونه عبادات که انحلالی هستند فرد همه آن اوامر به افراد آن را انجام نمی دهد بلکه غالباً نمی تواند انجام دهد و برخی ایام را انتخاب می کند؛

روایات ناهیه:

روایات ناهیه می گوید تو که کل عمر را روزه نمی گیری روزی را که روزه نمی خواهی بگیری روز عاشورا قرار بده که اقل ثوابا را ترک کرده باشی که این ارشاد به همین مطلب است البته این خلاف ظاهر نهی است و نهی را مبدل می کند به ارشاد و اخبار لیکن وقتی وجه جمع دیگری در این قسم از عبادات مکروهه ممکن نباشد این تاویل نهی متعین می شود.

جواب پنجم:

جواب دیگری نیز در این جا می شود بیان کرد بدین نحو که ممکن است گفته شود حمل نهی بر ارشاد که در وجه قبل بود مؤنه سنگین دارد و خیلی مخالف ظاهر نهی است و تا جایی که بشود نهی را بر مولویت شرعی و محرکیت حمل کرد لازم است به آن اخذ شود و ما در اینجا می توانیم جواب دوم را که آقای خویی رحمه الله(۱)فرموده بود به نحوی احیاء کنیم البته به گونه ای که سه اشکال قبلی بر آن وارد نشود.

ص: ۸۷

۱- اجود التقریرات، ابوالقاسم خوئی، ج۱، ص۳۶۴.

امر را مطلقا به ترک برگردانده اند:

ایشان در آنجا نهی را به امر به ترک مطلقاً به خاطر مصلحتی اقوی در ترک برگرداند و فرمود چون امر به حصه عبادی از فعل بود و بین فعل عبادی و غیر عبادی هم واسطه است داخل در از باب تزاحم می شود و امر عبادی مشروط به آن حصه امکان دارد و ما گفتیم چنین امر مشروطی نمی تواند داعویت داشته باشد

تصحیح جواب:

لیکن می توان روح آن جواب را درست کرد به این نحو که نهی را به حصه خاصی از ترک بزنیم و بگوییم که نهی در این جا طلب ترک است اما نه مطلق ترک بلکه ترک خاص یعنی ترکی که به عنوان مخالفت با مخالفین اهل بیت علیهم السلام باشد که در این روز، روزه می گیرند

ترک بدون عنوان مخالفت:

اما اگر بدون عنوان مخالفت با آنها ترک کند این ترک، مطلوب نیست و در این صورت باز ترک مطلقا مطلوب می شود ولیکن ترک مقید و خاص مطلوب مطلق می شود چون که مصلحتش اقوی از عبادت است ولی اگر کسی آن را انجام نداد می تواند بدون عنوان مخالفت ترک کند و می تواند فعل را انجام دهد که چون که در فعل با قصد قربت هم مصلحتی هست پس بهتر است که عبادت را انجام دهد و امر ترتبی و مشروط به ترک آن ترک خاص، به عبادت تعلق می گیرد و اشکالات عدم تاتی قصد قربت و امثال آن دیگر در اینجا نمی آید چون فعل، شرط امر ترتبی نشد بلکه ترک خاص - که مساوق با فعل نیست - شرط شد و این، فاقد اشکال است.

ص: ۸۸

اشکالات سه گانه دفع می شود:

پس اشکالات سه گانه دفع می شود و مولا دو طلب دارد یکی طلب ترکی که به عنوان مخالفت با بنی امیه و مخالفین باشد و چون که این، مصلحتش اقوی از عبادت است امرش مطلق است و مولا می خواهد مکلف این مصلحت اقوی را به دست بیاورد ولی اگر مخالفت کرد و آن را انجام نداد چون که می تواند مصلحت عبادت را بدست بیاورد و امر ترتبی هم به آن دارد بنابراین هم ظهور نهی و طلب ترک در مولویت حفظ می شود و هم اطلاقش محفوظ است

منافات با امر ترتیبی:

در عین حال منافاتی با امر ترتبی به عبادت ندارد و این وجه در مقابل وجه سابق متعین است زیرا که اقل مخالفةً و تأویلًا است و یا اصلاً تأیلی در بر ندارد و اگر آقای خویی رحمه الله قائل به این وجه می شد و اینگونه می فرمود که بیان شد، اشکالات ذکر شده بر ایشان وارد نبود

اشکال:

البته این مطلب باقی می ماند که باید دید از نظر فقهی آیا می توان از روایات نهی در این قسم از عبادات این قید را استفاده کرد یا خیر؟

پاسخ:

بعید نیست که بتوانیم از روایات، در مثل نهی از روزه در روز عاشورا این نکته را استفاده کنیم ولیکن شاید در برخی موارد این جواب خلاف ظاهر روایات باشد مانند نهی از روزه در روز بعد از عید فطر که شاید در آن جواب سابق متعین باشد.

خاتمه:

در خاتمه نتیجه می گیریم که از این پنج جواب در قسم دوم از عبادات سه جواب قابل قبول است

۱) تقریب دوم جواب مرحوم میرزارحمه الله و

۲) جواب چهارم

۳) جواب پنجم.

بحث در مقام اثبات:

باقی می ماند بحث در مقام اثبات که کدام یک از آنها را می توان از آن روایاتی که در آنها نهی وارد شده، استفاده کرد که باید به لسان روایات و بحث فقهی مراجعه شود چرا که در موارد مختلف فرق کند.

تفاوت نظر شهید صدر و صاحب کفایه:

اما بحث از قسم سوم از عبادات مکروهه یعنی جایی که نهی به عنوان دیگری بخورد که آن عنوان در موارد عبادت هم صدق بکند مثل کراهت خواندن نماز در موارد تهمت که عنوان مکث یا کون در موضوع تهمت مکروه است و شهید صدررحمه الله این موارد را در این بحث حذف کرده است ولی صاحب کفایه رحمه الله این قسم را هم آورده و گفته است اگر امر بدلی بود به قسم اول ملحق است و اگر شمولی بود به قسم دوم ملحق است و لذا شاید شهید صدررحمه الله این قسم را حذف کرده است.

تفاوت میان سوم و دو قسم گذشته:

لیکن در عین حال از نظر برخی نکات این قسم با دو قسم گذشته فرق می کند یک نکته فرق این است که جواب حمل نهی بر اقل ثوابا در این قسم سوم معقول نیست چه امر شمولی باشد و چه بدلی چون حمل بر اقل ثوابا در جائی است که منهی عنه عنوان عبادت داشته باشد اما در این جا متعلق نهی عبادت نیست بلکه کون در موضع تهمت است که مکروه است و نمی شود بگوییم که جائی که با عبادت متحد است مقصود اقل ثوابا است و جائی که متحد نیست و با فعل دیگری است، نهی مولوی و به معنای مبغوضیت و کراهت است زیرا که یک خطاب - چه امر و چه نهی - یا مولوی و یا ارشادی است و نهی نهی یک معنی دارد که در همه مصادیقش باید همان باشد و این روشن است.

ص: ۹۰

نتیجه:

پس آن جواب در این قسم نمی آید و جواب های دیگر جا دارد که اگر جوازی شویم چون که امر به نحو صرف الوجود است و یا تعدد عنوان کافی است، می شود کراهت حقیقی باشد و چون نهی کراهتی است با قصد قربت هم منافات ندارد همانگونه که گذشت

در اینجا دو عنوان است:

نکته دیگر این است که در این جا چون دو عنوان است اگر معنون هم دو تا باشد و ترکیب انضمامی باشد قهرا این جا دیگر امتناع در کار نیست حتی اگر نهی تحریمی هم باشد تا چه رسد که لزومی باشد و چون تعدد معنون است با قصد قربت هم منافات ندارد محبوب نماز است و مبغوض - مثلاً - کون در مکان تهمت است که خود کون از لوازم نماز است و از افعال و اجزاء نماز نیست و مانند نظر به اجنبیه در نماز است که نهی تحریمی هم می تواند باشد و این دو نکته فرق در قسم سوم است که صحت عبادات مکروهه را در این قسم به معنای حقیقتش ممکن می سازد و محذوراتش کمتر از دو قسم اول و دوم است و با آنها فرق دارد.

سقوط حرمت به جهت اضطرار (۹۳/۰۹/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : سقوط حرمت به جهت اضطرار

تنبیه نهم :

این تنبیه دیگری از تنبیهات اجتماع امر و نهی است که بحث در این مساله است که اگر حرمت به جهت اضطرار ساقط شود آیا امر، می تواند شامل مورد اجتماع شود یا خیر؟ مثلا کسی را در خانه مغصوبی حبس کنند آیا از آنجا که مضطر است نمازش در آن مکان صحیح است؟ و آیا حرمت غصب از او ساقط است یا خیر؟ و این حکم مخصوص جائی نیست که بدل نداشته باشد بلکه حتی اگر بدل هم داشته باشد که مثلاً بعد می تواند از آن مکان خارج شود لیکن در اول وقت مجبور است در آن مکان غصبی حضور داشته باشد و در این صورت حرمت غصب از او برداشته شده است آیا می تواند در اول وقت، در آن مکان نماز بخواند و نمازش صحیح است یا خیر؟

ص: ۹۱

مقامات موجود در مسئله:

از این مسأله در دو مقام بحث کرده اند یکی اضطراری که به سوء اختیار نباشد که یقیناً در این جا حرمت ساقط است و دیگر آن که خودش عمداً و به سوء اختیار به مکان مغصوب رفته است که دیگر نمی تواند خارج شود و وقت نماز هم داخل می

شود و این اضطرار به سوء اختیار است.

مقام اول:

در قسم اول خیلی روشن است که حرمت ساقط است ولیکن از دو جهت بحث شده است؛ یکی بحث کبروی که آیا امر، با سقوط حرمت شامل مورد اجتماع می شود یا خیر؟ و دیگری بحث صغروی است راجع به نماز در مکان مغصوب که آیا نماز در این مکان غصبی تصرف و غصب اضافی دارد یا خیر؟

بحث کبروی:

اما بحث کبروی که آیا سقوط حرمت موجب تمسک به اطلاق امر می شود یا خیر، مشهور در این بحث گفته اند: بله می شود چون آنچه مانع از تمسک به اطلاق امر در مجمع بود، حرمت بود و حرمت هم در اینجا موجود است که با امر جمع نمی شود بنابر امتناع و اگر حرمت، رفع شود چرا از اطلاق امر دست بکشیم؟ لفظ امر که مطلق است و مورد اجتماع را هم در بر می گیرد و اشکال این بود که وجوب با حرمت سازگار نیست و جائی که حرمت ثابت باشد امتناع پیش می آید و مشهور دلیل حرمت را هم مقدم می کنند

نتیجه بیان مشهور:

بنابر این امر و وجوب مقید می شود بغیر فرد محرم و لذا گفته اند: اطلاق دلیل امر، پس از سقوط حرمت به جهت اضطرار یا اکراه، حجت بوده و شامل مورد است و مانعیت در موارد اضطرار و اکراه و امثال آن رفع می شود ولذا گفته اند فرق است بین مانعیت هایی که به جهت امتناع عقلی و اجتماع امر و نهی است و مانعیت و قیودی که از ادله و نواهی ارشادی استفاده می شود چرا که این نوع مانعیت با اضطرار رفع نمی شود

ص: ۹۲

بعبارت دیگر:

یعنی اگر از نهی تکلیفی مانعیت و تقیید امر استفاده شود، در موارد اضطرار و اکراه مرتفع می شود اما اگر مانعیت از نهی ارشادی استفاده شده مثلا شارع می گوید (لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه) این نهی تکلیفی نیست و پوشیدن چنین لباسی حرام نیست ولی ارشاد به این است که شرط در صحت صلات این است که نماز در لباسی که از حیوان حرام گوشت گرفته شده، صحیح نیست این نوع از نواهی با اضطرار هم ساقط نمی شود و در فرض اضطرار هم این مانعیت باقی است ولذا تکلیف به اصل مرکب ساقط می شود چون که مرکب با قید مذکورش غیر مقدور است مگر دلیل خاصی بیاید و بگوید امر به بقیه اجزاء و قیود مرکب فعلی می شود

مثال:

مانند قاعده میسور و یا (الصلاه لا تسقط بحال)(۱)در نماز که در خصوص نماز می گوید باید مابقی را انجام بدهی اما اگر دلیلی نداشتیم، مقتضای اطلاق دلیل مانعیت این است که امر به مرکب ساقط شود

مانعیت از نهی تکلیفی:

بنابراین فرق گذاشته اند و فرموده اند یک وقت مانعیت از نهی تکلیفی به دست می آید که آن مانعیت با سقوط حرمت رفع می شود و گاهی مانعیت از نهی ارشادی استفاده می شود که این مانعیت در حال اضطرار هم ثابت است و اطلاقش مقتضی آن است که امر به مرکب ساقط شود مگر دلیل خاصی بر وجوب باقی باشد و این مطلب صحیحی است که مشهور در فقه بیان می کنند.

نظر مرحوم میرزا:

لیکن مرحوم میرزارحمه الله(۲)در اینجا مطلبی را بر خلاف مشهور بیان کرده است و با مشهور مخالفت نموده است به این نحو که مانعیتی که به واسطه حکم تکلیفی هم می آید در موارد اضطرار و اکراه و امثال آن، به حال خود باقی است و ساقط نمی شود و نماز در صورت غصب، باطل است ولو حرمت غصب هم به اضطرار ساقط شده باشد.

۱- تهذیب الاحکام، محقق طوسی، ج۱، ص۳۳۱.

۲- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۴۴.

ایشان در اینجا یک بیان مشکلی دارنـد که شاید صدر و ذیل کلامشان برگشت به دو نکته کند و به خاطر همین دو وجه و دو تقریب از کلام ایشان استفاده شده است.

تقریب اول:

که این وجه دارای یک مقـدمه است و آن این که دلالت دلیل نهی بر مانعیت و تقیـد امر به غیر آن مانع به سه شـکل از نواهی متصور است.

شکل اول:

ارشـاد نهی به مـانعیت چیزی در مرکبی مثـل مـانعیت نجاست یا (ما لا یوکل لحمه)در لباس نمازگزار که در این موارد مـدلول مطابقی نهی ارشادی مانعیت و تقییـد امر بعـدم المانع است و مدلول مطابقی این نواهی که ارشاد به مانعیت است ابتداءً مانعیت است و اطلاـقش مـوارد اضـطرار و اکراه نیز در بر می گیرد و نـتیجه آن سـقوط امر به مرکب است مگر اینکه دلیـل خاصـی بر بقای امر به باقی اجزاء و شرایط وجود داشته باشد.

شکل دوم:

دسـته یا نوع دوم دلالت نهی بر مانعیت به دلالت التزامی حاصل از تزاحم مثل آنچه که در باب تزاحم گفته می شود که امر به مهم که مصلحتش کمتر است بنابر امکان ترتب مشروط می شود به عدم امر اهم یا عدم امتثال اهم مثل اینکه اتیان یک واجبی متوقـف شـود بر یـک مقـدمه حرامی کـه حرمتش اهم از آن واجب است و قهراً امر به ذی المقـدمه مشـروط می شـود به عـدم حرمت مقدمه و یا مشـروط است به سقوط حرمت به سبب عصیان آن، که در این جا هم امر مقید می شود به عدم حرمت ولی این تقیید و مانعیت به دلالت التزامی است و نهی در ابتدا می گوید غصب حرام است

ص: ۹۴

مدلول التزامی:

این مـدلول مطابقی نهی است و مـدلول التزامی نهی این است که چون حرمت اهم است پس امر به ذی المقدمه مقید می شود به فرض سـقوط حرمت و یـا عصـیان آن و این دلالت التزامی نهی است ولی دلالت التزامی ای که به واسـطه تزاحم می آیـد و ایشان می گویـد در مورد تزاحم با دلالت التزامی خود حرمت، عدمش، یا عصـیانش و یا عدم تنجزش در فعلیت امر مزاحم قید می شود و اشکالی ندارد که در نتیجه در موارد اضطرار و سقوط حرمت اطلاق امر فعلی خواهد بود.

شکل سوم:

نوع سوم تقییـد امر به عـدم نهی با دلالت التزامی نهی است ولی به جهت تعارض نه تزاحم مثل موارد اجتماع امر و نهی که در آن مـدلول مطـابقی نهی حرمت است ولی چون همان فعل متعلق امر است و نمی شود هر دو در یک موضوع با هم دیگر جمع شونـد لهـذا بایـد یکی ساقـط شود در اینجـا هم بنابرامتنـاع دلیل نهی و حرمت غصب دارای مـدلول التزامی است که مانعیت و تقیید امر است.

مدلول مطابقی نهی:

سپس ایشان می گویـد در نوع اول که مانعیت مدلول مطابقی نهی است همه قبول دارند که اضـطرار و اکراه آن را از بین نمی برد چون مانعیت می تواند در مورد اضطرار هم باشد فقط امر به مرکب ساقط می شود مگر اینکه دلیل خاصی باشد.

مانعیت به جهت ترتیب:

اما در نوع دوم که مانعیت به جهت ترتب و تزاحم شـکل می گیرد چون قیـد امر ترتبی، عدم حکم اهم یا عصـیان آن است در موارد اضـطرار و اکراه چون که حرمت ساقط می شود امر به مهم فعلی می شود و لذا اگر جائی که قدرت بر ترک حرام ندارد و حرمت ساقط شـده است و یا عصـیان شـده است، امر به ذی المقدمه فعلی می شود چون قید امر به ذی المقدمه، عدم حرمت مقدمه و یا عصـیان آن است ولذا حرمت که برود وجوب مزاحم فعلی می شود ولذا مانعیتی در مورد اضـطرار و اکراه نخواهیم داشت.

ص: ۹۵

مانعیت از دلیل التزامی:

اما در نوع سوم که باز هم تقیید امر و مانعیت را از دلیل نهی به دلالت التزامی می فهمیم و امر را اختصاص می دهیم به فرد غیر محرم، این جا هم امر به غیر عدم حرمت قید می خورد مثل نوع دوم، لیکن با نوع قبل فرق دارد از این جهت که قید و مانع، نفس حرمت و نهی نیست بلکه مقتضی آن است.

ثبوت حرمت بالمطابقه:

توضیح این که در این جا یک وجوب داریم و یک حرمت و دلیل نهی حرمت را بالمطابقه ثابت می کند و وجوب را بالالتزام نفی می کند ولی این گونه نیست که در طول حرمت و به جهت قید عدم حرمت وجوب را نفی کند بلکه در عرض جعل حرمت در مورد اجتماع وجوب غیر مجعول است نه در طول آن، چون که وجوب و حرمت در یک فعل متضادین هستند و ضدین در یک رتبه واقع می شوند و نمی توانند نسبت به هم طولی باشند پس نهی نمی تواند بگوید حرمت فعلی است و چون وجوب مقید است به عدم حرمت پس فعلی نیست زیرا که ترتب و تقیید احد الضدین بر عدم دیگری مستلزم دور است - همانگونه که در بحث ضد خواندید - بلکه مقتضی و ملاک حرمت ناظر به دو چیز است

۱) حرمت را می آورد

۲) ضد حرمت را از بین می رود

بحث ضد:

در بحث ضد گفتیم مقتضی هر ضدّی، ضد دیگر را از بین می برد نه خود آن ضد را و وجود هر یک از دو ضد متوقف است بر عدم مقتضی ضد دیگر، نه عدم خود آن ضد پس دلیل نهی مقتضی حرمت را قرار می دهد که این مقتضی دو چیز را اقتضا دارد یکی فعلیت حرمت را و دیگری مانعیت و تقیید وجوب را که آن را نفی می کند و این دو کار ثبوتاً هم عرض هستند و طولی نیستند و وجوب نمی تواند مقید به عدم حرمت باشد بلکه مقید به عدم مقتضی حرمت است

ص: ۹۶

باب تزاحم:

اما در باب تزاحم خود عدم وجوب اهم در امر به مهم شرط است چون آن جا تضاد بین نفس وجوب و حرمت نبود چون که متعلقشان دو فعل است و حرمت برای مقدمه بود و وجوب برای ذی المقدمه و تزاحم از باب تکلیف به محال بود نه از باب اجتماع ضدین و تکلیف محال یعنی از باب عدم امکان امتثال هر دو بود پس می شود عدم حرمت مقدمه در وجوب ذی المقدمه قید باشد و تکلیف به محال رفع شود و دوری هم صورت نمی گیرد

دفع اشکال محتمل:

چون اشکال اجتماع ضدین در آن جا نبود و اشکال عدم امکان امتثال ضدین بود که با تقیید امر به عدم حرمت و یا عصیان آن اشکال رفع می شود.

باب تزاحم:

پس در باب تزاحم قید أمر عدم حرمت یا عدم تنجز آن است که این قید با اضطرار و اکراه هم حاصل می شود و مانعیت رفع می شود اما در این جا وجوب و حرمت در یک موضوع است و وقتی در یک موضوع باشند ضدین شده و مشروط به عدم مقتضی دیگری می شوند نه عدم حرمت و عدم وجوب پس مانع وجوب در این صورت، حرمت نیست بلکه ملاک و مقتضی حرمت است و ملاک حرمت با اضطرار ساقط نمی شود و آنچه که ساقط می شود تکلیف و حرمت است نه ملاکات تکلیف،

نتیجه:

پس مفسده و مبغوضیت باقی می ماند چون ملاکات تکوینی، امور تکوینی هستند که می توانند با اضطرار و اکراه باقی باشند،

نکته:

بله، بعث و زجر به غیر مقدور، معقول نیست و ساقط می شود بنابراین دلیل نهی در عرض واحد هم حرمت را ثابت می کند و هم مانعیت مقتضی حرمت را از وجوب و وجوب را به عدم آن مقتضی مقید می سازد چون که مقتضی حرمت با اضطرار و اکراه ساقط نمی شود اطلاق مانعیت و تقیید مذکور باقی می ماند

ص: ۹۷

شباهت نوع اول و دوم:

مانند نوع اول است نه دوم و امر به مرکب علی القاعده ساقط می شود مگر دلیل خاصی بر باقی در کار باشد.

نتیجه بحث:

حاصل مطلب ایشان این شد که قسم سوم از مانعیت نهی و حرمت به قسم اول - نواهی ارشادی - ملحق می کند نه به قسم دوم که موارد تزاحم است.

تنبیه نهم، مقام اول (۹۳/۰۹/۰۴)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیه نهم، مقام اول، اشکالات بر کلام مرحوم میرزا

بحث در مقام اول در تنبیه نهم بود یعنی جایی که حرمت به واسطه اضطرار قهری ساقط می شود و بحث شد که آیا اطلاق امر بر می گردد یا خیر؟ مشهور قائل بودند که آن جائی که نهی ارشادی باشد و از آن، فقط مانعیت یا شرطیت استفاده شود در فرض اضطرار هم اطلاقش ثابت است و اگر نهی، تحریمی باشد مانند موارد امتناع اجتماع با سقوط حرمت مانعیت هم رفع می شود و اطلاق امر شامل آن می شود و مرحوم میرزای نائینی رحمه الله(۱)در مقابل فرموده اند که این مطلب در مورد تزاحم صحیح است که می توان امر مهم را، به عصیان حرمت و یا عدم آن مشروط نمود یعنی مانعیت و تقیید امر به عدم حرمت به جهت تزاحم باشد نه تضاد. ایشان در آن جا هم می گوید: قید، عدم عصیان حرام است و اگر حرمت به جهت اضطرار افتاد، امر به مهم که مزاحم بود فعلی می شود ولی جائی که امتناع اجتماع و تعارض است و نهی مقدم می شود، نمی توان گفت وجوب مشروط به عدم حرمت می شود یا حرمت مشروط به عدم وجوب، چون حرمت و وجوب ضدین هستند و به جهت ضدین بودن قابل جمع نیستند و تکلیف محال بود نه تکلیف به محال ولذا در باب تعارض داخل شد و چون که ضدین هم عرض هستند نمی شود احد الضدین در طول ضد دیگر باشد و به عدم ضد دیگر مقید باشد بلکه باید مقید باشد به عدم ملاک و مقتضی ضد دیگر، یعنی مانع و مانعیت در وجوب در مقتضی حرمت است نه خود حرمت و اینکه وجوب مقید شود به عدم مقتضی حرمت یا عدم الغصب که موضوع حرمت است و از آنجا که اکراه و اضطرار، تنها مسقط خطاب هستند نه مبادی و ملاک حکم و این ها هم امور تکوینی هستند که با سقوط خطاب و نهی هم باقی می باشند در این جا هم می گوئیم مانعیت باقی است و فرض اضطرار در این نوع از مانعیت مثل مانعیت نهی ارشادی می شود که در فرض اضطرار و اکراه هم باقی است پس نماز در مغصوب مثل نماز در (ما لا یوکل لحمه) می شود. حاصل کلام ایشان این است که مانعیت و تقیید امر در موارد امتناع مثل مانعیت و تقیید امر در موارد تزاحم نیست چرا که وجوب، در موارد تزاحم مشروط می شود به عدم حرمت یا عصیان حرمت و این جا اشکالی ندارد چون نفس بودن دو حکم متزاحم دلیل نمی شود که از باب ضدین باشند زیرا هریک بر متعلقی غیر از دیگری است ولذا بین دو حکم تعارض نبود بلکه امر مهم را از این باب که تکلیف به ما لا یطاق نشود تقیید می زدیم به عدم اهم و اشکال تکلیف به محال رفع می شود اما در این جا این نحو تقیید ممکن نیست چون تضاد بین دو حکم امر و نهی در مورد اجتماع است ولذا نمی شود احدهما مقید به عدم دیگری شود و باید به عدم مقتضی یا عدم

موضوع دیگر مقید شود و لذا اگر حرمت ساقط شد اطلاق مانعیت باقی است همانند نواهی ارشادی در شق اول یعنی مانعیتی که از نهی به جهت امتناع عقلی و تضاد به دست می آید مثل مانعیت در قسم اول است که با سقوط حرمت به جهت اضطرار و اکراه، ساقط نمی شود و حرمت و مانعیت طولی نیستند بلکه هم عرض با هم می باشند و قید عدم مقتضی حرمت یا عدم غصبیت است و اضطرار، غصبیت یا مقتضی حرمت را رفع نمی کند بلکه خود حرمت را رفع می کند و مثل اطلاق نواهی ارشادی برای حالت اضطرار و اکراه می شود که موجب بطلان و سقوط امر است مگر این که دلیل خاصی در کار باشد مانند (الصلاه لا تسقط بحال) (۲)که آن هم در صورتی است که اضطرار در همه وقت باشد و اگر اضطرار در بعضی از وقت بود مفید فایده نیست و مکلف نمی تواند در آن مکان مغصوب و یا ما لا یوکل لحمه نماز بخواند بلکه باید نماز را به تأخیر بیاندازد و در خارج از غصب و یا با لباس مأخوذ از مایوکل لحمه نماز بخواند. در این جا آقای خوئی رحمه الله(۳)یک اشکال بر فرمایش مرحوم میرزارحمه الله وارد کرده است و یک اشکال هم شهید صدررحمه الله(۴) ایراد فرموده که این دو اشکال هر دو قابل دفع هستند.

۱- فوائد الاصول،محقق نائینی،ج۲،ص۴۴۴.
۲- تهذیب الاحکام،محقق طوسی،ج۱ص ۳۳۱.
۳- اجود التقریرات،محقق نائینی(ابوالقاسم خوئی)،ج۱،ص۳۱۷. و محاضرات فی اصول الفقه،(ابوالقاسم خوئی)،ج۴،ص۳۴۸.
۴- بحوث فی علم الاصول،محمد باقر صدر(محمود شاهرودی)،ج۳،ص۸۵.

اشکال مرحوم آقای خوئی رحمه الله : ایشان گفته اند این عدم طولیت بین حرمت و مانعیت و عرضیت میان حرمت و عدم وجود که ایشان فرموده است و این که ملاک نهی و مقتضی نهی، دو کار هم عرض می کند ۱) اینکه حرمت را فعلی می کند و ۲) اینکه وجوب را رفع می کند ثبوتاً درست است چون که ضدین هستند و وجوب فعل با حرمت همان فعل در یک رتبه هستند ولذا نمی شود یکی متوقف بر دیگری باشد ولی این مطلب در عالم ثبوت است لیکن طولیت، در عالم اثبات و دلالت نهی بر حرمت و عدم وجوب هست چون دلالت نهی بر حرمت مدلول مطابقی است و عدم الوجوب مدلول مطابقی نهی نیست بلکه لازمه و مدلول التزامی نهی است یعنی چون حرمت، ضد وجوب است و ضدین با هم جمع نمی شوند پس اگر حرمت ثابت شد نباید ضدش - که وجوب است - موجود باشد این در طول ثبوت حرمت است چه خود مدلول مطابقی با مدلول التزامی هم عرض باشند و چه طولی باشند مثلاً مدلول مطابقی علت مدلول التزامی باشد مثل این که می گوید کاغذ در آتش افتاد که بر سوختن و آتش گرفتن آن - که معلول است - دلالت می نماید و چه مدلول مطابقی معلول باشد مثل جایی که می گوید دود را دیدم که مدلول التزامی آن وجود آتش است و عدم طولیت در عالم ثبوت ربطی به طولیت در عالم اثبات و دلالت ندارد و همیشه در عالم اثبات دلالت التزامی در طول دلالت مطابقی است و از آنجا که حجیت دلالت التزامی هم بقائا در طول دلالت مطابقی است و اگر دلالت مطابقی از حجیت بیفتد دلالت التزامی هم از حجیت خواهد افتاد و دیگر دلالت التزامی بر مانعیت حجت نخواهد بود و مانند جایی است که اگر مخصصی آمد و دلیل مقید أمر را تخصیص زد و مثلاً بگوید غصب در عام المجاعه حرام نیست آیا به عام در مورد تخصیص تمسک نمی کنیم؟ قطعاً به اطلاق امر تمسک می کنیم و این

جا هم همین گونه است که وقتی دلیل اضـطرار، دلیل حرمت را قیـد زد در حقیقت اطلاق امر را در غصب اضـطراری قیـد می زند.

ص: ۹۹

اشکال شهید صدر رحمه الله : شهید صدررحمه الله هم اشکال مشابهی را وارد کرده است که مرحوم میرزارحمه الله یا حجیت دلالت التزامی را بعد از سقوط دلالت مطابقی قبول دارد و یا قبول ندارد و چنانچه ایشان قائل به عدم تبعیت است دیگری نیاز به آن مقدمه عرضیت مانعیت و حرمت ندارد هم چنین نیازی نیست که ملاک حرمت را در مجمع اثبات کنیم زیرا که نفس مانعیت، مدلول التزامی نهی است و این دلالت التزامی حتی اگر مدلول مطابقی هم ساقط شود از حجیت نمی افتد و اگر گفتیم دلالت التزامی بعد از سقوط دلالت مطابقی حجت نیست بنابراین در این جا آن مقدمه هم فائده ندارد زیرا که فرض کنید نتوانیم وجوب را به عدم حرمت مقید کنیم چون ثبوتا هم عرض هستند و مقید می شود به عدم ملاک ولی باید این ملاک حرمت را در مجمع ثابت کنید و دلالت التزامی نهی ملاک نهی را ثابت می کند که علت و لازمه حرمت است و شما هم قبول دارید که دلالت التزامی از حجیت ساقط شده است پس اگر قائل به تبعیت نیستید نیازی به این مقدمه ندارید و مقدمه هم نباشد دلالت التزامی بر عدم وجوب و مانعیت حجت است و اما اگر قائل به تبعیت هستید آن مقدمه برای شما نافع نیست چون می گوئید: باید وجوب مقید شود و مانعیت، عدم مقتضی نهی است و وجود مقتضی را با دلالت التزامی ثابت می کنید.

هر دو اشکال را می توان به نوعی جواب داد و از مرحوم میرزارحمه الله دفاع کرد.

اولاً: می توان یک جواب مبنایی داد که شاید کلام ایشان اصلاً ناظر به دلالت التزامی نباشد و خوب هم این است که این گونه نباشد چون اضطرار و اکراه و ... قیود لبی کالمتصل به خطابات است و مدلول مطابقی امر و نهی، در موارد اضطرار، ذاتا منعقد نمی باشد زیرا که محرکیت و زجر و بعث معقول نیست و این، مانع از اصل انعقاد اطلاق می شود و دیگر دلالت التزامی هم منعقد نخواهد بود و ایشان هم به بحث دلالت التزامی تصریح نکرده است بلکه ایشان ملاک را در این قبیل موارد بر مبنای اطلاق ماده ثابت می کند که ماده خطاب محمول دو چیز است هم طلب و هم وجود ملاک - که البته ما این را قبول نداشتیم - بنابر این اولاً دو اشکال مذکور بر مسلک اثبات ملاک به اطلاق ماده وارد نمی باشد و اثبات ملاک با اطلاق ماده متوقف بر آن مقدمه است، بله، اشکال عدم صحت مبنای اطلاق ماده وارد است که اشکال مبنایی است.

ثانیاً: پاسخ دومی که ما می توانیم درا ینجا مطرح کنیم این است که مرحوم میرزارحمه الله می خواهد بگوید فرض بر این است که دلیل نهی دلیل امر را به غیر موارد اضـطرار و اکراه مقیـد کرده ولی نمی تواند این قید عدم حرمت باشد چون که متضادین هسـتند و احدالضدین نمی تواند قید ضد دیگر باشد چون مسـتلزم دور است بلکه قید، عدم موضوع حرمت و یا عدم مقتضی و ملاـک حرمت است حال اگر قیـد، عـدم موضوع باشـد یعنی عـدم غصب که در مورد اضـطرار غصب هست و اگر قیـد، عـدم ملاـک و مقتضـی و مبادی حرمت باشـد چنانچه اطلاق ماده را قبول داریـد که در این صورت آن هم ثابت می شود و اگر می گوئیـد، نمی شود ملاک را احراز کرد نه به اطلاق ماده و نه به دلالت التزامی لیکن احتمال ملاک را که می دهید و این شـبهه مصداقیه قید دلیل امر می شود و در شبهه مصداقیه مقید و مخصّص نمی توان به اطلاق یا عموم تمسک کرد پس احراز ملاک لازم نیست و اطلاق امر چون قید خورده است به عدم ملاک حرمت نه به عدم حرمت – طبق مقدمه ذکر شده – و عدم ملاک هم معلوم نیست، تمسک به مطلق یا عام در شـبهه مصـداقیه مخصـص و مقیـدش جایز نمی باشـد. پس این دو جواب قابل ذکر شـده از دو بزرگوار قابـل دفع است و نقض مرحوم آقـای خویی رحمه الله هم دفع می شود زیرا که در موارد تخصـیص مقیـد، دلیل تخصیص، ملاک حرمت را هم نفی می کند و مانند عجز و اضطرار نیست و قیاس مع الفارق است.

جواب و اشـکال فنی بر مطلب مرحوم میرزارحمه الله پاسخی است که شهید صدررحمه الله آن را به عنوان اولاً بیان کرده است که می توان این پاسخ را به دو بیان توضیح داد.

ص: ۱۰۱

بیان اول :به تعبیر ثبوتی و عقلی که شهید صدررحمه الله بیان کرده است که صحیح است ضدین هم عرض می باشند و هیچ یک نمی تواند مانع از دیگری باشد بلکه مانع، مقتضی هر یک است از دیگری لیکن این مانعیت به این معنا نیست که مقتضی ضد علت عدم ضد دیگر باشد زیرا که محال است وجود، علت عدم شود بلکه همانگونه که در بحث ضد گذشت مقتضی ضد با تأثیر و علیتش برای ایجاد آن ضد از ضد دیگر جلوگیری می کند و در حقیقت یک علیت و فاعلیت بیشتر نیست که با اقتضای آن ضد دیگر هم منتفی می شود پس جایی که ملاک و متقضی اقتضاء ایجاد حرمت را به جهت اضطرار نداشته باشد اقتضای مانعیت را هم ندارد.

بیان دوم: به تعبیر اصولی می گوییم قید وجوب و امر، عدم حرمت نیست بلکه عدم مقتضی و ملاک حرمت است ولیکن عدم مطلق آن ملاک و مقتضی نیست بلکه عدم مقتضی بالفعل و مؤثر در ایجاد حرمت لولا الامر است - یعنی اگر امر و وجوب نباشد، آن ملاک موثر باشد - اما در جایی که با قطع نظر از امر آن ملاک و مقتضی موثر نیست به جهت اضطرار یا اکراه چنین ملاک و مقتضی برای حرمت عدمش، قید امر نیست زیرا که این تقیید به جهت امتناع عقلی است و امتناع عقلی در اینجا موجود نیست و تنها در جایی وجود دارد که مقتضی و ملاک نهی لولا الامر فعلی و مؤثر باشد و بنابر امتناع باید مقدار تقیید امر به اندازه محذور عقلی باشد نه بیشتر بنابر این قید امر، عدم مقتضی و یا غصب موثر در حرمت است که چنین مقتضی یا چنین غصبی در مورد اضطرار معلوم العدم است و شبهه مصداقیه نمی باشد پس می توان به اطلاق امر تمسک کرد.

حاصل این که در عالم ثبوت برای ملاک دو تا علیت و دو معلول نداریم تا بگوییم که یکی ساقط شده است و دیگری باقی می ماند و این تعبیر ثبوتی و عقلی در جواب شهید صدررحمه الله است و به تعبیر اصولی و اثباتی ما درست است که عدم مقتضی حرمت یا عدم موضوع آن - که غصب است - قید امر است ولی عدم غصبی که اکراه بر آن نباشد یا عدم ملاکی که بالفعل در ایجاد حرمت موثر باشد، قید است نه بیشتر از آن و عدم این چنین قیدی هم در مورد اضطرار و اکراه محرز است زیرا که می دانیم ملاک نهی فعلی هم باشد اضطرار مانع حرمتش است پس شبهه مصداقیه مقید هم نیست.

بنابراین وقتی مقید ما که برهان امتناع است بیش از این اقتضای تقیید بیشتر امر و مانعیت بیشتر را ندارد وجهی برای تقیید بیشتر امر و مانعیت امر نیست و قیاس با نوع اول از نواهی - یعنی نواهی ارشادی - قیاس مع الفارق است و در نهی ارشادی نفس مالا یوکل لحمه بودن مانع قرار داده شده است پس اطلاق مانعیت آن را در مورد اضطرار هم ثابت می کند ولی در این جا مانعیت به جهت برهان و محذور عقلی است که باید به مقدار آن محذور و برهان عقلی باشد و برهان عقلی بیش از مقداری که ممتنع است را نمی گیرد و آن ملاکی است که در حرمت مؤثر باشد لولا الوجوب و در مورد اضطرار و اکراه حتی با اطلاق ماده و یا دلالت التزامی بتوان اصل ملاک را اثبات کرد ملاکی است که بالفعل موثر در حرمت نیست و عدم چنین ملاکی قید امر نیست و امر و وجوب مقید به عدم آن نیست.

ص: ۱۰۳

بحث کبروی حول شمول اطلاق امر در مجمع (۹۳/۰۹/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بحث کبروی حول شمول اطلاق امر در مجمع

بحث در این بود که اگر نهی به جهت اضطرار یا اکراه ساقط شد آیا اطلاق امر شامل مجمع و مورد اجتماع امر و نهی خواهد شد یا خیر مثلاً کسی را مجبور کردند در مکان مغصوب قرار بگیرد و یا او را در مکان غصبی زندانی کردند آیا از آنجا که چون حرمت غصب از او ساقط شده است، می تواند نماز بخواند؟ عرض شد در اینجا یک بحث کبروی است و یک بحث صغروی و بحث کبروی این است که آیا اطلاق امر شامل این جا می شود که مشهور قائل بودند و مرحوم میرزارحمه الله(۱)می فرمود که این جا اطلاق نهی و مانعیت باقی است که یک تقریب کلام ایشان گذشت و جواب داده شد.

بیان دوم: این تقریب دارای دو مقدمه است .

مقدمه اول:این است که رفع حرمت در این موارد به وسیله حدیث رفع است که برای امتنان می باشد و از این ها می شود استفاده کرد که مبادی نهی فعلی است و تنها حرمت ساقط شده و مرتفع است چون در جایی، رفع امتنانی اطلاق می شود که مقتضی مرفوع باشد و لیکن تنها حرمت و الزام رفع شود پس حدیث رفع و امثال آن بر این دلالت دارد که مقتضی و مبادی حرمت فعلی است و فقط الزام و حرمت منتاً علی العباد رفع شده است.

مقدمه دوم: این است که حال که مبغوضیت و مبادی حرمت فعلی است آن فعل نمی تواند مشمول اطلاق امر باشد زیرا اگر که عبادت باشد قصد قربت ممکن نیست چون نمی توان مبغوض را با قصد قربت انجام داد و اگر عبادی هم نباشد باز هم نمی تواند ماموربه باشد چون اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در یک فعل می شود و نکته امتناع اجتماع، نفس امر و نهی نبود بلکه نکته، تضاد به لحاظ مبادی امر و نهی در مجمع بود و این که یک فعل نمی شود هم مبغوض باشد و هم محبوب، پس اگر مبغوضیت نهی باقی باشد این مبغوضیت با اطلاق امر قابل جمع نیست - چه واجب عبادی باشد و چه توصلی - پس در حقیقت اطلاق امر مقید می شود به عدم مبغوضیت و هر جا مبادی نهی یعنی مبغوضیت باشد گرچه نهی ساقط باشد، امر نمی تواند شامل آن شود چه اثبات مبغوضیت و مبادی نهی از باب دلالت التزامی - که گفته شد - باشد و چه از ادله رفع امتنانی - که ظهور در فعلیت مبادی و مقتضی دارد - استفاده شود و چه مستفاد از دلالت دیگری باشد که در موارد اضطرار و اکراه، ملاک و مبادی حرمت باقی است این مطلب بنابر امتناع مانع از اطلاق امر می شود و هر چند که حرمت هم ساقط شده باشد.

ص: ۱۰۴

۱- فوائد الاصول،محقق نائینی،ج۲،ص۴۴۴.

اشکال: این وجه هم تمام نیست و هر دو مقدمه آن قابل قبول نیست.

اما این که نمی توان از ادله رفع تکلیف در موارد اضطرار و اکراه، بقای مبادی نهی را به نکته امتنان اثبات کرد چون امتنان به

این معنی نیست که باید مبادی باشد تا در رفع تکلیف امتنان باشد بلکه به نکته مصلحت تسهیل بر مکلفین است و این که این حکم در ادیان گذشته بوده است و در این دین برداشته شده است و نفس این تسهیل امتنان است چه ملاک حرمت باشد و چه نباشد البته شاید در اوامر شخصی این حرف درست باشد که مثلاً اگر مولا گفت منتاً الزام را بر می دارم معنایش این است که ملاک و مقتضی الزام بوده و تنها الزامش را رفع کرده است اما در اوامر شرعی که مصلحت و ملاک به خود مکلف بر می گردد امتنان به معنای سهله بودن شریعت است و این نکته می سازد که مبادی هم نباشد.

نکته دیگر در رد مقدمه اول این است که در موارد اضطرار و عجز خود خطابات هم به جهت مقید عقلی یا عقلایی اطلاق نداشت و مرحوم میرزارحمه الله قائل بود که ظهور خطابات در بعث و زجر اقتضا داشت که متعلق حصه مقدوره و اختیاریه باشد تا قابل تحرک باشد اما اگر متعلق امر مقدور نبود و در نهی - که طلب ترک است - ترکش مقدور نبود در این جا دیگر خطاب اطلاق ندارد تا بخواهد با حدیث رفع برداشته شود و از حدیث به جهت نکته امتنانیت بقای مقتضی استفاده شود یعنی اگر مقید ما فقط ادله رفع بود شاید کسی به این حرف قائل بود ولی مقید منحصر در ادله رفع نیست و نسبت به موارد عجز و اضطرار آن مقید عقلی و یا عقلائی، اصل اطلاق نهی را محدود می کند و دیگر دلالتی بر اصل ملاک وجود نخواهد داشت پس مقدمه اول تمام نیست و از این راه مبغوضیت ثابت نمی شود.

مقدمه دوم هم تمام نیست و این عدم تمامیت، جواب دیگری از تقریب اول هم می باشد یعنی فرضا بتوانیم مبغوضیت را به یکی از دو تقریب اثبات کنیم حال کسی بگوید این مبغوضیت مانع از اطلاق امر است زیرا که اجتماع ضدین می شود و امر نمی تواند شامل این جا شود این حرف هم تمام نیست و در این جا مبغوضیت اگر هم وجود داشته باشد مانع از شمول امر نیست چه این مبغوضیت را از دلالت التزامی بفهمیم و چه از اطلاق ماده یا نکته امتنانیّت در حدیث رفع و یا از هر دلیل دیگری استفاده کنیم علی أی حال در این جا دو بیان برای رد این مقدمه است.

بیان اول: که انکار کبرای این مطلب است که امر و نهی باید تابع مبغوضیت و محبوبیت بالفعل باشد بلکه اطلاق امر می تواند این جا را بگیرد حتی اگر مبغوض باشد و محبوبیت نداشته باشد چون مصلحت و غرض امر در آن حاصل می شود و قبلاً گفتیم که برای فعلیت امر و نهی، تحقق غرض و ملاک کافی است و این که امر و نهی محقق غرض مولا باشد تا تفویت نشود هر چند از باب اخف المبغوضین باشد و لزوما لازم نیست که امر و نهی به جهت مبغوضیت و محبوبیت فعلی باشد.

بیان دوم: اگر فرض شود که باید امر و نهی ناشی از مبغوضیت و محبوبیت فعلی باشد باز هم در این جا اطلاق امر تمام است چون در این جا این مبغوضیت مضطر الیه است و جائی است که فعل مبغوض و مفسده آن علی کل حال انجام می گیرد و مفسده حاصل می شود اگر مکلف در چنین جایی بتواند فعل نماز را اتیان کند و فعل غصب را مصداق آن قرار دهد یقیناً مولا به آن امر می کند تا مصلحت آن از بین نرود و دو غرضش با هم تفویت نشود و این وجداناً و عقلاً- روشن است و قابل تشکیک نیست چون جایی که علی کل حال یک ملاک از دست رفته است و دیگری قابل تحصیل است قطعاً باید به آن امر کند تا هر دو ملاک از دست مولا نرود چون فرض این است که با خواندن نماز مفسده بیشتری حاصل نمی شود و علی کل حال مفسده غصب حاصل شده است پس قطعاً مولا این چنین جائی به تحصیل ملاک امر، امر می کند و اطلاق امر ممکن می شود و این بدان معنا است که در طول تحقق اضطرار، یا محبوبیت در امر لازم نیست و یا اگر لازم باشد محبوبیت می آید و با مبغوضیت مفسده در فعل، کسر و انکسار نمی کند چرا که کسر و انکسار جائی است که مفسده علی کل حال واقع نشده باشد و در چنین جائی، محبوبیت فعلی می شود با این که مفسده اقوی است ولی این جا کسر و انکسار نمی کند چون مفسده علی کل حال حاصل است و منافاتی با کسب آن مصلحت ندارد تا با آن کسر و انکسار کند.

بنـابراین در این موارد تمسک به اطلاق امر صـحیح است و نبایـد از اطلاق امر دست کشـید چون این جا تضاد و تمانعی وجود نـدارد بنـابراین اگر مـا به دلاـلت التزامی یا اطلاق ماده یا هر دلالت دیگری هم بتوانیم در موارد اضـطرار – که یقیناً نهی ساقط است – مبادی نهی را ثابت کنیم باز هم مانع از تمسک به اطلاق امر نمی شود و مطلب مشـهور صـحیح است که هر جا حرمت ساقـط شـد اطلاـق دلیـل امر زنـده می شود و تمسک به آن متعین می گردد که مثلًا بایـد در مکان مغصوب نمازبخوانـد و در بحث کـبروی هر دو تقریب مرحـوم میرزارحمه الله تمـام نیست و حـق بـا مشـهور است و این جـا مثـل موارد نواهی ارشـادی به مـانعیت یـا شـرطیت نیست که مقتضـای اطلاـق سـقوط امر به مرکب در موارد اضـطرار است مگر دلیلی بر امر به باقی، موجود باشد مثل (الصلاه لا تسقط بحال)(۱)

بحث صغروی در صحت نماز در مکان مغصوب (۹۳/۰۹/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بحث صغروی در صحت نماز در مکان مغصوب

بحث کبروی – که جایی که اضطرار رافع حرمت باشد اطلاق امر شامل آن می شود و امتناع رفع می شود – تمام شد.

و اما بحث صـغروی در صـحت نماز در مکان مغصوب است برای کسی که به اجبار در آن مکان است که آن هم عمده به سه شق تقسیم شده است البته بعضی(۲)، شقوق و حالات دیگری هم ذکر کرده اند ولی نکات عمده در همین سه حالت است.

حالت اول: این است که مکلف در تمام وقت فریضه، مضطر است که در آنجا باشد.

۱– تهذیب الاحکام، محقق طوسی، ج ۱، ص ۳۳۱.
۲– نهایه الافکار، آقا ضیاء الدین العراقی، ج ۱، ص ۴۴۳.

حالت دوم: این که در برخی از وقت مضطر است و در مابقی وقت آزاد، و می تواند نماز را تاخیر بیندازد.

حالت سوم: این است که فقط دخولش اضـطراری باشـد و به محض دخول می تواند خارج شود ولی بیرون آمدن از آن مکان زمان بر است.

در هر سه حالت این بحث وجود دارد که حکم نماز چگونه است.

امـا حـالت اول که در تمام وقت در مکان مغصوب است در این جا فرض بر این است که نمی توانـد اصل نماز ادائی را خارج وقت بخوانـد و فرض هم این است که حرمت ساقـط شـده و اطلاـق امر می توانـد شامـل نماز اختیاری بشود چون که تصـرف زائـدی در غصب نیست پس واجب و مجزی است چون مصـداق غصب هم باشـد و ترکیب هم اتحادی باشـد حرمت نـدارد و

حرمت از باب اکراه یا اضطرار ساقط شده است و تصرف زائدی محسوب نمی شود ولیکن برخی در اینجا اشکال کرده اند که در فعل نماز تصرف و حرکت در غصب بیشتر است زیرا که قیام و قعود تصرف بیشتری است و تصرف بیشتر، غصب زائد است که مضطر الیه نیست و حرام است یعنی اصل کون در آن جا اضطراری است اما تصرف اضافی را مجبور نیست چرا که منهی عنه و حرام است چون غصب زائد است پس بنابرامتناع نمی تواند نماز مختار را بخواند و این نماز باطل است و باید ایمائی نماز بخواند.

لیکن صاحب جواهررحمه الله (۱)فرموده است که نماز تصرف زائدی نیست البته ممکن است از جهاتی توهم این مطلب شود که نماز تصرف زائد است.

ص: ۱۰۸

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۸، ص۳۰۰.

وجه اول: یک جهت این است که گفته شود اگر نماز نخواند نشستن او یک فعل است ولیکن نماز افعال متعددی در غصب است.

پاسخ این بیان روشن است که درست است که افعال مختلفی در نماز موجود است و آن را بجا نیاورد و فقط فعل نشستن است ولی نشستن در هر زمانی غیر از نشستن در زمان دیگر است و افعال متعددی است ولهذا اگر لحظه بعد مجبور نباشد در غصب بماند نباید بنشیند و باید از آن مکان خارج شود پس در ترک نماز هم اکوان و افعال متعدد ولو از یک سنخ در غصب است و به آن مجبوراست و بالاخره باید یک فعل در زمان دوم انجام دهد چه نشستن باشد و چه رکوع یا قیام و غیره.

وجه دوم: جهت دیگر این است که ما در اینجا دو چیز داریم یکی کون یا اکوان بر حسب زمان در مکان مغصوب و دیگری حرکات درمکان مغصوب است که اگر بنشیند اکوان در مکان مغصوب تحقق گرفته است اما اگر نماز بخواند هم آن اکوان تحقق گرفته است و هم حرکت رکوع و سجود و قیام و این ها حرکات زائدی بر اصل اکوان است که اضطراری نیست و غصب زائد است.

پاسخ این وجه هم آن است که ما در اینجا دو چیز نداریم بلکه همان کون در هر زمان در غصب داریم و حرکات همان کون متحرک در زمان است که یک تصرف در غصب است و از این جهت فرقی میان کون متحرک و کون ساکن نیست.

وجه سوم: ممکن است یک وجه و مطلب دیگری گفته شود که شهید صدررحمه الله آن را بیان ننموده اند بدین نحو که گفته می شود در نماز سجود و تشهد و امثال این ها تصرف در زمین مغصوب است که اضافه بر کون ساکن یا متحرک است یعنی یک تصرف در فضای غصبی است که کون در غصب است و این اضطراری است و اشغال فضا چه بایستد و چه بنشیند و چه رکوع و سجود کند اضطراری است و واقع می شود که همان اکوان و تصرف در فضا و مکان می باشد اما وقتی که سجود می کند اضافه بر این کون، در زمین مغصوب هم تصرف اضافی می کند و پیشانی و یا مساجد سبعه خود را هم بر زمین می گذارد و بر آن القاء ثقل می کند و تماس می گیرد و این استفاده اضافی از زمین مغصوب است که غصب زائد بر کون در مکان مغصوب است پس یک غصب زائدی به این جهت در نماز اختیاری است که خارج از اضطرار بوده و حرام و منهی عنه است پس باید نشسته و ایمائی نماز بخواند یا این که باید فقط بایستد تا کمترین تماس را با زمین مغصوب داشته باشد ولذا صاحب جواهررحمه الله می گوید این حکم اشدّ از زندان های ظالمین است که باید تمام مدت بایستد.

ص: ۱۰۹

جواب این بیان نیز آن است که عرفا وقتی کسی در مکان مغصوب قرار می گیرد چه بنشیند و چه بایستد و یا بخوابد، از نظر مقدار غصب فرقی نمی کند وعرفا این ها تصرف زائد نیست زیرا که در ایستادن هم القای ثقل سنگین تر بر یک نقطه است که تصرف بیشتری از القای ثقل کمتر بر آن نقطه است که در نشستن یا خوابیدن است بنابراین به لحاظ عنوان غصب در نماز خواندن یا خوابیدن، غصب زائدی متصور نیست تا حرام باشد.

و اما حالت دوم که در وقت، اضطرار رفع می شود و هنوز وقت اداء نماز باقی باشد در این فرض هم حکم همان حکم فرض اول است زیرا که حرمت غصب ساقط شده است پس وجودش در مکان مغصوب مباح است و حرمت ندارد و فرقی نمی کند که نمازش را در آنجا بخواند یا در جای دیگر و نمازش مصداق حرام نیست بنابراین نماز اختیاری وی جائز و صحیح است.

البته می توان یک فرقی را در حالت دوم نسبت به حالت اول تصویر کرد زیرا که ما در کبرای مساله گفتیم که این فعل یعنی فعل غصبی که اضطراری یا اکراه بر آن شده است گرچه حرمت ندارد ولی ممکن است کسی بگوید ملاک حرمت و مبغوضیت را دارا می باشد یا به خاطر اطلاق ماده و یا به خاطر دلالت التزامی که اگر در حالت اول مبغوضیت باشد چون که اضطرار تمام وقت است عرض کردیم مصلحت امر که در فعل هست با مفسده ای که علی کل حال واقع می شود کسر و انکسار نمی کند و فعل در طول اضطرار محبوب می شود هر چند مقدارش کمتر از مفسده باشد و کسر وانکسار و زوال محبوبیت در جائی است که مکلف مندوحه داشته باشد پس اگر گفتیم باید امر محبوب فعلی باشد و صرف ملاک کافی نیست در حال اول محبوبیت نماز ادائی، فعلی خواهد شد ولیکن در حالت دوم نماز مقید می شود به خارج از محل مغصوب زیرا که وقت باقی است و مندوحه موجود است و کسر و انکسار به نفع مبغوضیت تمام می شود و دیگر نماز در مکان مغصوب بالاضطرار هم محبوب نمی شود پس نماز اختیاری مامور به نیست چون مبغوض است و ایمائی هم جائز نیست چون بر اتیان نماز اختیاری بعداز خروج، قادر می باشد.

لیکن این فرق تمـام نیست زیرا که اولاـ مـا کبرای آن را قبول نـداریم و گفتیم امر ملاـزم بـا محبوب بودن فعلی نیست و هر جا مولا بتواند ملاک و غرض خود را به دست آورد اطلاق أمر آن را در بر می گیرد و طبق این مبنی این حرف تمام نیست.

اگر قائـل باشـیم که لازم است امر، دارای محبوبیت فعلی باشـد باز هم می شود نماز اختیاری در حالت دوم مجزی باشـد چون ملاـک امر را داراست زیرا که همـان اطلاـق ماده یا دلالت التزامی نسـبت به ملاک امر همماننـد نهی در مجمع جاری است و این ملاـک در اینجـا بـالخصوص قابـل اضافه کردن به مولاست چون اگر در این مکان مغصوب بالاضـطرار نماز بخوانـد برای مولا مفسده و مبغوضـیت اضافی ندارد و این مقدار مفسده و مبغوضـیت علی کل حال حاصل می شود و ملاکی را که با تطبیق غصب بر نمـاز، تحصـیل می کنـد ماننـد تحصـیل آن در خـارج از غصب است که ضـرر اضافی به مولا نمی خورد پس مجزی است چون که هم قابل قصد قربت است و هم واجد تمام مصلحت امر عبادی، گرچه اطلاق امر شاملش نشده باشد چون ظهور دارد در فعلی بودن محبوبیت و در اینجا محبوبیت نیست.

بله، اگر کسـی قائل شود که قصد ملاک برای قربت کافی نیست و قصد محبوبیت یا امر لازم است در این صورت نماز در این حـالت دوم باطـل است لیکن مـا قبلاًـ گفتیم که قصـد ملاک هم قصـد قربی است پس مکلف می توانـد در حالت دوم هم در مکـان مغصوب نمـاز را در اول وقت بخوانـد یـا به جهت اطلاـق امر و یـا کفایت وجود ملاک در آن که قابل اضافه نمودن به مولی می باشـد و فرق می کنـد ملاک امر در غصبی که اضـطراری نیست که در آنجا به جهت مفسـده و مبغوضـیتی که با آن فعل شکل می گیرد قابل اضافه نمودن به مولی نمی باشد و این نکته مهمی است که در بحث کبروی نیز به آن اشاره کردیم.

اما حالت سوم که فقط دخول مکلف در مکان مغصوب اضطراری بوده در این جا او بایـد فوراً از مکان مغصوب بیرون برود و نمی تواند آنجا بماند و هر ماندن زائدی غصب و حرام زائدی است در این صورت اگر در حال خروج می تواند نماز اختیاری را بخوانـد مثلاـ بـا ماشـین خـارج می شود به گونه ای که می شود نماز اختیاری در آن خوانـد در این صورت نمازش صـحیح است چون زمان مقـدار خروج اضـطراری است و حرام نیست و اما اگر نماز اختیاریش نیاز به مکث زائد بر زمان خروج داشـته باشد این تصـرف غصب زائد است و نمازش بنابر اتحاد و امتناع باطل می شود و نمی شود مکث اضافی نمود و در این جا اگر وقت دارد باید نمازش را به تأخیر بیاندازد و بیرون از غصب بخواند اما اگر وقت ندارد و بعد از خروج نماز قضا می شود چون که مکث اضافی بر زمان خروج حرام است نمی تواند نماز اختیاری انجام دهد ولی قادر است نماز با رکوع و سـجود ایمائی را در حال خروج انجام دهد و چون)الصلاه لا تسقط بحال(باید نماز را در حال خروج با رکوع و سجود ایمائی بخواند.

پس صـغرای مساله هم روشن می شود که در حالت اول و دوم نماز اختیاری صحیح است و در حالت سوم اگر در حال خروج بتوانـد نماز اختیاری بـدون مکث زائـد بخوانـد صـحیح است و اگر لازمه اش مکث زائد است چنانچه وقت نماز بعد از خروج باقی است باید بیرون از غصب نماز اختیاری بخواند و اگر وقت ندارد باید ایمائی در حال خروج بخواند که مکث زائد نداشته باشد.

نقد کلام مرحوم محقق عراقی رحمه الله (۹۳/۰۹/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : نقد کلام مرحوم محقق عراقی رحمه الله

سه قسم اضطرار به غصب در بحث نماز و احکام آنها گفته شد که نماز در دو قسم اول، مجزی بود و در قسم سوم هم دارای تفصیل بود که بیان شد و گفته شد، می تواند نماز اضطراری را در صورتی که وقت ضیق باشد در حال خروج ایمائاً انجام دهد ولی مکث اضافی و نماز اختیاری خواندن باطل است و اگر وقت وسعت دارد باید صبر کند و نماز را پس از خروج بخواند و اگر مکث اضافی کند مکث حرام است.

مرحوم محقق عراقی رحمه الله در این جا مطلب عجیبی دارند که هم در مقالات(۱)و هم در نهایه الدرایه فرموده اند با این توضیح که این فتوای مشهور با مقتضای صناعت مطابق نیست و حاصل حرف ایشان این است که اگر مکث کرد و نمازش را اختیارا انجام داد چنانچه زمان این نماز بیش از زمان خروج نباشد مثلا- برای خروج ده دقیقه لازم است و برای نماز هم ده دقیقه و یا کمتر نیاز است، در این جا این نماز اختیاری صحیح است زیرا که این مکث در این ده دقیقه علی کل حال جائز بوده و اضطراری است و نهیش ساقط است چون دخولش اضطراری بوده است و حال که این مقدار – یعنی ده دقیقه پس از دخول – اضطراری است و مکلف می تواند این مقدار زمان را صرف خروج کند که مثلاً واجب هم می باشد و می تواند صرف نماز بکند حال اگر خارج نشد و مثلاً امر به خروج را عصیان کرد از آنجا که از باب تضاد است و این مقدار مکث علی کل حال اضطراری بوده و حرام نیست، پس به چه دلیل نمازش باطل باشد و این همانند دوحالت اول و دوم می شود یعنی اگر نمی خواهد این وقت را صرف خروج کند می تواند صرف ضدش که نماز است نماید و به تعبیر ما در صورتی که وقت ضیق باشد امر به ضد به نحو ترتب معقول است و یا اگر وقت موسع باشد و مندوحه وجود داشته باشد اطلاق امر موسع، آن را می گیرد البته ایشان به امرترتبی و اطلاق امر موسع تمسک نمی کند و این تعابیر از ماست ولی ایشان می گوید چون که مقتضی موجود است که ملاک امر باشد و مانع هم مفقود است که نهی بوده و ساقط است پس می تواند با این ملاک فعل را به مولا اضافه کرد چون که مفسده این مقدار از کون، علی کل حال حاصل است و اضطراری است.

۱- مقالات الاصول،آقا ضیاء الدین العراقی،ج ۱،ص۳۷۷.

این که ایشان به امر تمسک نکرده است به این جهت است که امر را ظاهر در فعلیت محبوبیت می دانسته و چون ایشان دلالت التزامی را در موارد عجز و اکراه قبول دارد و می گوید مبغوضیت نهی حتی بعد از سقوطش باقی است پس دیگر امر نمی تواند فعلی شود و لذا در هر سه حالت به امر تمسک نکرده است بلکه به ملاک امر و امکان قصد تقرب با آن، تمسک کرده است ولی می توان طبق قول صحیح به این نظر هم قائل شد که امر هم موجود هست لیکن اگر امر هم نباشد باز هم ملاک کافی است و ایشان نماز در حالت اول و دوم را هم از باب ملاک و امکان قصد قربت با آن تصحیح می کند و طبق مبنای ما

این نمـاز را بـا امر درست می کنیم زیرا که، در صـورت ضـیق وقت امر ترتـبی داریم و یـا چنـانچه وقت موسع است امر موسع، شامل این فرد بعـد از خروج می گردد همانگونه که در بحث با محقق ثانی رحمه الله مطرح بود که امر موسع فرد مزاحم را هم شامل می شود.

حاصل این که در ده دقیقه اول - که حرمتش ساقط است - می توانست نماز بخوانـد و یا بخوابد و یا خارج شود و خروج مثلًا عقلًا یا حتی شرعاً ماموربه است چون اهم است ولی اگر آن را عصیان کرد می تواند نماز بخواند زیرا که أمر به شی ء مقتضی نهی از ضدش نمی باشد تا تعارض صورت گیرد و نهی هم به خاطر اضطرار ساقط شده است و یا بنابر عدم امکان امر، زیرا که مفسـده غصب، علی ای حال حاصل است چه نماز بخوانـد و چه خارج شود پس قصـد قربت با ملاک امر اشـکال ندارد و مثل قسم اول ودوم است.

ص: ۱۱۴

البته در مقالات اضافه کرده است که اگر زمان نمازش بیشتر از زمان خروج هم باشد، باید آن مقدار زائد را ایمائی انجام دهد و ابتدایش را می تواند در حال مکث بخواند ایشان این نظر را مقابل فتوای مشهور فرموده است که مطلب عجیبی است زیرا که لازمه این کلام آن است که اگر مکلف در این مدت در مکان مغصوب بماند مرتکب گناهی نشده باشد ولی بعداً که خارج می شود و به جهت تخلص از غصب بیرون رفتن و خروجش گناه و حرام باشد و این مطلب قطعاً بر خلاف وجدان است و برای آن دو پاسخ وجود دارد یک پاسخ عرفی و یک پاسخ عقلی.

پاسخ اول: پاسخ عرفی آن روشن است که وقتی کسی با اضطرار در مکان مغصوب داخل شد و می توانست که از آن خارج شود و مثلاً خروجش ده دقیقه طول می کشد اگر مکث کرد و بعد از ده دقیقه بیرون رفت عرف می گوید این ده دقیقه دوم که خارج شده است اضطراری است و ده دقیقه اول که باقی مانده بود غصب اختیاری است و این را مصداق غصب اضافی می داند و این فهم عرفی در ما نحن فیه مفید است چون می خواهیم اطلاق دلیل حرمت غصب را به دلیل رفع (ما اضطروا) و امثال آن قید بزنیم و عرف می گوید مکث در مکان مغصوب در ده دقیقه اول اضطرار نیست و بر حرمت خود باقی است و خروج او از مکان مغصوب اضطراری بوده و حرمتش ساقط است و قهراً اطلاق امر به نماز حال خروج را شامل می شود نه نماز در حال مکث در ده دقیقه اول، چرا که آن در بحث دلیل حرمت غصب اختیاری باقی است.

ص: ۱۱۵

پاسخ دوم: از نظر دقّی هم باز حرف ایشان تمام نیست؛ ایشان می گوید حال که دخول اضطراری شد و خروج هم زمان می خواهد پس به مجرد دخول به اندازه زمان لازم برای خروج اضطرار باقی می ماند و قهراً این زمان را بر زمان اول و متصل به دخول تطبیق داده است و این مغالطه است چون کون یا تصرف در مکان مغصوب مطلقاً حرام است و از آنجا این حرمت غصب انحلالی است و به تمام آنات زمان و اجزاء مکان غصب منحل شده و هریک حرمت مستقلی خواهد داشت یعنی اگر کسی در مقابلش مکان مغصوب است کون در هر نقطه از آن مکان و در هر لحظه از زمان حرمت مستقل دارد حال وقتی اضطراراً داخل در آن مکان مغصوب شد خروج از آن هم که توقف دارد بر کون و تصرف خروجی در آن مکان مغصوب نیز به اندازه زمان لازم برای خروج نه بیشتر، اضطراری خواهد شد، یعنی مقداری از این حرامهای انحلالی که تخلص از غصب متوقف بر آن است هم اضطراری می شود پس باید دید که با کون و تصرف در کدام امکنه از مکان مغصوب و به چه مقدار از ازمنه غصب رفع می شود و آن امکنه ای است که در مسیر و نقاط خروج است یعنی نقاطی که کوتاه ترین راه خروج است که اگر به نقطه دیگری برود حرام است چون که در راه خروج و تخلص از غصب نبوده و مضطر به آن نیست و در هر نقطه از نقاط کوتاهترین راه خروج هم بیش از مقداری که نیاز است در حال خروج در آن بماند آن هم حرام است و بدین ترتیب کون در مکانها و زمانها و نقاط مکان مغصوب اضطراری می باشد نه ده دقیقه اول مطلقا پس اگر در غیر مسیر خروج بماند حرام است و اگر در هر نقطه و مکان مسیر خروج هم بیش از مقداری که برای حرکت خروج لازم است مکث کند حرام است و این حرمت هم رفع نشده است و آنچه که بالدقه حرمتش رفع می شود به جهت اضطرار به خروج بعد از دخول اضطراری، حرمت تصرف یا کون خروجی در کوتاهترین راه خروج و در کوتاهترین زمان لازم برای خروج نسبت به هر نقطه ای از آن است و بیش از این مقدار هر گونه مکث یا تصرفی، اضطراری نبوده و بر حرمت خود باقی است.

بنـابراین چنین نیست که عنوان اضـطرار بر مکث و کون در ده دقیقه اول منطبق باشـد مطلقـا تـا گفته شود نماز اختیاری در این زمان صـحیح خواهـد بود بلکه مکث برای نماز – یا رکوع و سـجود – اگر در نقطه غیر از خروج باشـد حرام است مطلقا و اگر در مسیر راه خروج باشد مازاد بر مقدار لازم برای عبور نیز، حرام است و در نتیجه انجام نماز اختیاری متحد با حرام بوده و بنابر امتناع باطل است.

بنـابراین هم عرفاً و هم عقلاًـ و بالـدقه حق بـا مشـهور است که گفته انـد اگر مکث کرد و نمـاز اختیاری خوانـد این مکث در حقیقت غصب زائد و حرام بوده و نمازش باطل است.

[۱] موضوع : نقد کلام مرحوم محقق عراقی رحمه الله

سه قسم اضـطرار به غصب در بحث نماز و احکام آنها گفته شـد که نماز در دو قسم اول، مجزی بود و در قسم سوم هم دارای تفصـیل بود که بیان شـد و گفته شـد، می توانـد نماز اضـطراری را در صورتی که وقت ضـیق باشد در حال خروج ایمائاً انجام دهـد ولی مکث اضـافی و نمـاز اختیـاری خوانـدن باطل است و اگر وقت وسـعت دارد بایـد صبر کنـد و نماز را پس از خروج بخواند و اگر مکث اضافی کند مکث حرام است.

مرحوم محقق عراقی رحمه الله در این جـا مطلب عجیبی دارنـد که هم در مقالاـت[۱] و هم در نهایه الـدرایه فرموده انـد با این توضـیح که این فتوای مشـهور با مقتضای صناعت مطابق نیست و حاصل حرف ایشان این است که اگر مکث کرد و نمازش را اختیـارا انجـام داد چنـانچه زمـان این نمـاز بیش از زمـان خروج نباشـد مثلاـ برای خروج ده دقیقه لازم است و برای نماز هم ده دقیقه و یـا کمتر نیـاز است، در این جـا این نمـاز اختیـاری صـحیح است زیرا که این مکث در این ده دقیقه علی کل حال جائز بوده و اضـطراری است و نهیش ساقط است چون دخولش اضـطراری بوده است و حال که این مقـدار – یعنی ده دقیقه پس از دخول – اضـطراری است و مکلف می توانـد این مقـدار زمـان را صـرف خروج کنـد که مثلاً واجب هم می باشـد و می توانـد صرف نماز بکند حال اگر خارج نشد و مثلاً امر به خروج را عصیان کرد از آنجا که از باب تضاد است و این مقدار مکث علی کل حال اضطراری بوده و حرام نیست، پس به چه دلیل نمازش باطل باشد و این همانند دوحالت اول و دوم می شود یعنی اگر نمی خواهد این وقت را صـرف خروج کند می تواند صرف ضدش که نماز است نماید و به تعبیر ما در صورتی که وقت ضیق باشـد امر به ضـد به نحو ترتب معقول است و یا اگر وقت موسع باشد و مندوحه وجود داشـته باشد اطلاق امر موسع، آن را می گیرد البته ایشان به امرترتبی و اطلاق امر موسع تمسک نمی کنـد و این تعابیر از ماست ولی ایشان می گوید چون که مقتضـی موجود است که ملاک امر باشـد و مانع هم مفقود است که نهی بوده و ساقط است پس می توانـد با این ملاک فعل را به مولا اضافه کرد چون که مفسده این مقدار از کون، علی کل حال حاصل است و اضطراری است.

این که ایشان به امر تمسک نکرده است به این جهت است که امر را ظاهر در فعلیت محبوبیت می دانسته و چون ایشان دلالت التزامی را در موارد عجز و اکراه قبول دارد و می گوید مبغوضیت نهی حتی بعد از سقوطش باقی است پس دیگر امر نمی تواند فعلی شود و لذا در هر سه حالت به امر تمسک نکرده است بلکه به ملاک امر و امکان قصد تقرب با آن، تمسک کرده است ولی می توان طبق قول صحیح به این نظر هم قائل شد که امر هم موجود هست لیکن اگر امر هم نباشد باز هم ملاک کافی است و ایشان نماز در حالت اول و دوم را هم از باب ملاک و امکان قصد قربت با آن تصحیح می کند و طبق مبنای ما این نماز را با امر درست می کنیم زیرا که، در صورت ضیق وقت امر ترتبی داریم و یا چنانچه وقت موسع است امر موسع، شامل این فرد بعد از خروج می گردد همانگونه که در بحث با محقق ثانی رحمه الله مطرح بود که امر موسع فرد مزاحم را هم شامل می شود.

حاصل این که در ده دقیقه اول - که حرمتش ساقط است - می توانست نماز بخواند و یا بخوابد و یا خارج شود و خروج مثلاً عقلاً یا حتی شرعاً ماموربه است چون اهم است ولی اگر آن را عصیان کرد می تواند نماز بخواند زیرا که أمر به شی ء مقتضی نهی از ضدش نمی باشد تا تعارض صورت گیرد و نهی هم به خاطر اضطرار ساقط شده است و یا بنابر عدم امکان امر، زیرا که مفسده غصب، علی ای حال حاصل است چه نماز بخواند و چه خارج شود پس قصد قربت با ملاک امر اشکال ندارد و مثل قسم اول ودوم است.

البته در مقالات اضافه کرده است که اگر زمان نمازش بیشتر از زمان خروج هم باشد، باید آن مقدار زائد را ایمائی انجام دهد و ابتدایش را می تواند در حال مکث بخواند ایشان این نظر را مقابل فتوای مشهور فرموده است که مطلب عجیبی است زیرا که لازمه این کلام آن است که اگر مکلف در این مدت در مکان مغصوب بماند مرتکب گناهی نشده باشد ولی بعداً که خارج می شود و به جهت تخلص از غصب بیرون رفتن و خروجش گناه و حرام باشد و این مطلب قطعاً بر خلاف وجدان است و برای آن دو پاسخ وجود دارد یک پاسخ عرفی و یک پاسخ عقلی.

پاسخ اول: پاسخ عرفی آن روشن است که وقتی کسی با اضطرار در مکان مغصوب داخل شد و می توانست که از آن خارج شود و مثلاً خروجش ده دقیقه طول می کشد اگر مکث کرد و بعد از ده دقیقه بیرون رفت عرف می گوید این ده دقیقه دوم که خارج شده است اضطراری است و ده دقیقه اول که باقی مانده بود غصب اختیاری است و این را مصداق غصب اضافی می داند و این فهم عرفی در ما نحن فیه مفید است چون می خواهیم اطلاق دلیل حرمت غصب را به دلیل رفع (ما اضطروا) و امثال آن قید بزنیم و عرف می گوید مکث در مکان مغصوب در ده دقیقه اول اضطرار نیست و بر حرمت خود باقی است و خروج او از مکان مغصوب اضطراری بوده و حرمتش ساقط است و قهراً اطلاق امر به نماز حال خروج را شامل می شود نه نماز در حال مکث در ده دقیقه اول، چرا که آن در بحث دلیل حرمت غصب اختیاری باقی است.

ص: ۱۱۹

پاسخ دوم: از نظر دقّی هم باز حرف ایشان تمام نیست؛ ایشان می گوید حال که دخول اضطراری شد و خروج هم زمان می خواهد پس به مجرد دخول به اندازه زمان لازم برای خروج اضطرار باقی می ماند و قهراً این زمان را بر زمان اول و متصل به دخول تطبیق داده است و این مغالطه است چون کون یا تصرف در مکان مغصوب مطلقاً حرام است و از آنجا این حرمت غصب انحلالی است و به تمام آنات زمان و اجزاء مکان غصب منحل شده و هریک حرمت مستقلی خواهد داشت یعنی اگر کسی در مقابلش مکان مغصوب است کون در هر نقطه از آن مکان و در هر لحظه از زمان حرمت مستقل دارد حال وقتی اضطراراً داخل در آن مکان مغصوب شد خروج از آن هم که توقف دارد بر کون و تصرف خروجی در آن مکان مغصوب نیز به اندازه زمان لازم برای خروج نه بیشتر، اضطراری خواهد شد، یعنی مقداری از این حرامهای انحلالی که تخلص از غصب متوقف بر آن است هم اضطراری می شود پس باید دید که با کون و تصرف در کدام امکنه از مکان مغصوب و به چه مقدار از ازمنه غصب رفع می شود و آن امکنه ای است که در مسیر و نقاط خروج است یعنی نقاطی که کوتاه ترین راه خروج است که اگر به نقطه دیگری برود حرام است چون که در راه خروج و تخلص از غصب نبوده و مضطر به آن نیست و در هر نقطه از نقاط کوتاهترین راه خروج هم بیش از مقداری که نیاز است در حال خروج در آن بماند آن هم حرام است و بدین ترتیب کون در مکانها و زمانها و نقاط مکان مغصوب اضطراری می باشد نه ده دقیقه اول مطلقا پس اگر در غیر مسیر خروج بماند حرام است و اگر در هر نقطه و مکان مسیر خروج هم بیش از مقداری که برای حرکت خروج لازم است مکث کند حرام است و این حرمت هم رفع نشده است و آنچه که بالدقه حرمتش رفع می شود به جهت اضطرار به خروج بعد از دخول اضطراری، حرمت تصرف یا کون خروجی در کوتاهترین راه خروج و در کوتاهترین زمان لازم برای خروج نسبت به هر نقطه ای از آن است و بیش از این مقدار هر گونه مکث یا تصرفی، اضطراری نبوده و بر حرمت خود باقی است.

بنابراین چنین نیست که عنوان اضطرار بر مکث و کون در ده دقیقه اول منطبق باشد مطلقا تا گفته شود نماز اختیاری در این زمان صحیح خواهد بود بلکه مکث برای نماز - یا رکوع و سجود - اگر در نقطه غیر از خروج باشد حرام است مطلقا و اگر در مسیر راه خروج باشد مازاد بر مقدار لازم برای عبور نیز، حرام است و در نتیجه انجام نماز اختیاری متحد با حرام بوده و بنابر امتناع باطل است.

بنابراین هم عرفاً و هم عقلاً و بالدقه حق با مشهور است که گفته اند اگر مکث کرد و نماز اختیاری خواند این مکث در حقیقت غصب زائد و حرام بوده و نمازش باطل است.

نماز در مکان مغصوب اضطراراً (۹۳/۰۹/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در نماز در مکان مغصوب اضطراراً بود و عرض شد که بحث به دو بخش تقسیم می شود جائی که اضطرار و اکراه به سوء اختیار نباشد و جائی که اضطرار به سوء اختیار است یعنی به سوء اختیار خودش داخل شده و مضطر به خروج است یا این که او را بالاجبار و ظلماً مدتی نگه داشته اند که در این اضطرار به سوء اختیار هم بحث شده است که این مقام دوم از بحث است که در آن بحث های پیچیده ای رخ داده است و اقوال متعددی ذکر شده است که باید آنها را به دو جهت تقسیم کرد.

یک جهت بحث در حکم خروج اضطراری است که باید دید حکم این خروج چیست؟ آیا واجب است یا حرام؟ و یا نه واجب است و نه حرام؟ که در حقیقت در این جهت بحث از این نکته است که آیا خروج مقتضی حرمت را دارد یا خیر و آیا مقتضی وجوب شرعی را داراست یا نه؟ و آیا مقتضی وجوب شرعی را دارد یا خیر و این دو مقتضی چگونه اثر می کنند و فقط واجب می شود یا فقط حرام می شود و یا هر دو و یا هیچکدام؟ و یک جهت بحث دیگر هم این است که حکم نماز این مکلف در حین خروج چیست و نمازش چگونه است؟

ص: ۱۲۱

اما بحث در جهت اول ــ یعنی حکم خروج بعد از دخول درمکان مغصوب به سوء اختیار ــ ممکن است کسی بگوید که خروج، عقلاً لازم است ولو به جهت تخلص از غصب و هر چه خارج نشود بیشتر غصب کرده است ولی بحث در این وجوب عقلی نیست بلکه در وجوب و حرمت شرعی است که این کون خروجی که لابد منه است ولو به سبب سوء اختیار و دخولش به مکان مغصوب که به سوء اختیار اضطراری شده است که اگر داخل نمی شد مضطر به آن نبود کسی بگوید که به هر حال چون اضطراری است حکمش فرق می کند و مقتضی حرمت ندارد و آنچه که از اول حرمت دارد، دخول است و یا همانگونه که برخی گفته اند قبل از دخول خروج هم دارای حرمت است ولی بعد از دخول، چون خروج اضطراری شده است حرمت آن ساقط می گردد و برخی نیز گفته اند که هم قبلاً حرام بوده و هم بعد از دخول حرام است و مقتضی حرمت در آن مثل دخول تام است.

نسبت به مقتضی وجوب هم بحث شده است که این مقتضی، وجود دارد یا خیر و آیا این مقتضی، مقتضی وجوب نفسی است

یا وجوب غیری ؟ زیرا که برخی تخلص از غصب و ارجاع مال غیر را یک واجب نفسی گرفته اند و برخی گفته اند این همان ترک حرمت تصرف در مال غیر است ولی مقتضی وجوب غیری را داراست زیرا که مقدمه ترک حرام بیشتر می شود.

و این مباحث، بحث هایی است که در جهت اول میان اصولیون درگرفته است و علت آن همین دو نکته است که آیا مقتضی حرمت در این خروج اضطراری می تواند وجود داشته باشد یا خیر و این مثل اضطرار بلااختیار است یا نه و آیا مقتضی وجوب نفسی خروج یا وجوب غیری در آن موجود است یا خیر و این دو مقتضی اگر هر دو موجود باشند حکم وجوب چه خواهد شد که اینها بحث های زیادی میان اصولیین در اینجا شده است و اقوال مساله را به پنج قول رسانده است .

ص: ۱۲۲

قول اول: که این قول منسوب است به شیخ انصاری(رحمه الله)(۱)و مرحوم میرزا(رحمه الله)(۲)نیز آن را دنبال کرده این است که خروج فقط واجب شرعی است و حرمت ندارد حتی قبل از دخول و عقاب هم ندارد.

قول دوم: این است که خروج فقط حرام شرعی است حتی بعد از دخول و اصلا واجب شرعی نیست ــ نه واجب نفسی و نه غیری ــ البته عقلا باید بیرون برود تا حرام بیشتری انجام ندهد و این قول محقق عراقی(رحمه الله) است.

قول سوم: قول صاحب فصول(۳) است که ایشان قائل شده که خروج واجب شرعی است حال یا نفسی و یا غیری و از نظر وجوب، هم مقتضی و هم وجوب را دارد ولی از نظر حرمت قبل از دخول حرمت داشته است ولیکن حرمتش بعد از دخول ساقط است و چون سقوطش عصیانی است معاقب هم هست ولی مقتضی حرمت را بعد از دخول ندارد.

قول چهارم: که قول مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۴) است که ایشان می فرماید خروج نه واجب شرعی است و نه حرام ولی قبل از دخول حرام بوده است و بعد از دخول، حرمت ساقط می شود و استحقاق عقاب هم به همین جهت دارد .

قول پنجم: قول محقق قمی(رحمه الله)(۵) است که ایشان قائل شده که خروج بعد از دخول هم واجب شرعی است و هم حرام شرعی است و هم مقتضی وجوب در آن هست و هم مقتضی حرمت .

حال در این جهت اول یعنی حکم خروج فی نفسه باید در سه مرحله بحث شود یکی وجود مقتضی وجوب در خروج بعد از دخول دیگری وجود مقتضی حرمت در آن و سوم این که اگر هر دو مقتضی در آن بود حکم چیست آیا هر دو حکم وجوب و حرمت فعلی می شوند و یا هیچ کدام فعلی نمی شود و یا یکی فعلی و دیگری فعلی نخواهد شد که اینها بحث های آینده است.

۱- مطارح الانظار، ج۱، ص۷۰۹.

۲- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

۳- الفصول الغرویه، ص۱۳۸.

۴- کفایه الاصول، ص ۱۶۸

۵- قوانین الاصول، ص۱۵۳.

ادامه نماز در مکان مغصوب اضطراراً (۹۳/۱۰/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما قبل از تعطیلات به مقام دوم رسید که عبارت بود از نماز در مکان مغصوب اضطرارا ولی اضطراری که ناشی از سوء اختیار بود بدین نحو که بدون اضطرار وارد مکان غصبی شده است و حال که داخل شده زمانی طول می کشد تا از آن مکان خارج شود و این مقدار دیگر اضطرار به سوء الاختیار است بنابر این نماز در حال خروج چگونه است؟

گفته شد در این مقام دوم دو بحث وجود دارد یکی این که حکم خروج چیست و یکی این که نمازش دارای چه حکمی است؟

اما درباره حکم خود خروج گفتیم ۵ قول وجود دارد.

یک قول منسوب به شیخ(رحمه الله)(۱)و مرحوم میرزا(رحمه الله)(۲)بود که خروج، فقط واجب شرعی است و واجب است و حرام نیست حتی عقلا هم حرام نیست یعنی قبل از دخول هم این حصه از خروج حرام نبود و استحقاق عقاب هم ندارد.

قول دوم خروج حرام شرعی است حتی بعد از دخول و واجب شرعی نیست ولی عقلاـ لاـزم است تا حرام بیشتری را مرتکب نشود و این قول محقق عراقی(رحمه الله)است.

قول سوم قول صاحب فصول(رحمه الله)(۳)بود که شهید صدر(رحمه الله)(۴)می خواهد این را اثبات کند که خروج واجب شرعی است ولی حرام عقلی است و حرام شرعی بالفعل نیست یعنی حرمت قبل از دخول وجود داشته است و به جهت آن حرمت هم عقاب دارد لیکن حرمتش بعد از دخول ساقط است و واجب شرعی (غیری یا نفسی) است.

۱- مطارح الانظار، ج۱، ص۷۰۹.

۲- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

۳- الفصول الغرویه، ص ۱۳۸.

۴- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص ۹۰.

قول چهارم هم قول صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) است که خروج نه وجوب شرعی بالفعل دارد و نه حرمت شرعی بالفعل، ولی دارای وجوب عقلی و حرمت عقلی است یعنی حرمت، قبل از دخول عصیانا ساقط شده و لهذا عقاب دارد و عقلاً هم لازم است خارج شود.

قول پنجم هم قول محقق قمی(رحمه الله)(۲)است که می گوید خروج بعد از دخول هم حرام شرعی بالفعل است و هم واجب شرعی بالفعل .

برای این که ببینیم کدام یک از این اقوال درست است و مبنای هر کدام چیست لازم است در سه جهت بحث کنیم.

۱ _ جهت اول این است که آیا این حصه از غصب یعنی غصب خروجی دارای مقتضی حرمت است یا خیر؟

۲ _ جهت دوم این است که آیا خروج مقتضی وجوب شرعی را داراست یا خیر .

۳ _ جهت سوم: این است که اگر هر دو مقتضی در خروج موجود باشد هم مقتضی حرمت و هم مقتضی وجوب آیا وجوب و حرمت هر دو می تواند فعلی شود یا یکی باید ساقط شود و یا هر دو ساقط می شود آن طور که صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده است که تنها وجوب عقلی و حرمت عقلی دارد؟ و در این سه بخش نکات اصلی تنظیم خواهد شد.

جهت اول: این است که آیا این حصه از غصب یعنی خروج بعد از دخول، مقتضی حرمت را داراست یا خیر روشن است که مقتضی حرمت در غصب خروجی هم مثل غصب دخولی است و هر دو تصرف در ملک غیر است و مکلف چه در مال دیگری داخل شود و چه در حال خروج باشد غصب کرده است و این هم ثبوتاً دارای ملاک غصب است و هم اطلاقات ادله حرمت غصب اثباتاً هر دو را در بر می گیرد و هر دو تصرف در ملک غیر است و هر دو هم با اختیار خودش بوده است پس مقتضی حرمت در تصرف خروجی تام است و اثباتا ادله حرمت غصب او را در بر می گیرد و اصل وجود مقتضی حرمت در غصب خروجی قابل تشکیک نیست .

۱- کفایه الاصول، ص۱۶۸.

۲- قوانین الاصول، ص۱۵۳

در این جا شهید صدر(رحمه الله)نکته ای را می گوید که با این نکته می خواهد قول صاحب فصول(رحمه الله) را درست کند و آن این که این حرمت خروج قبل از دخول در مکان مغصوب فعلی است یعنی هم بر او تصرف دخولی در غصب حرام است و هم تصرف خروجی، و به تعبیر دیگر واجب است بر او هر دو را ترک کند اگر حرمت را برگردانیم به طلب ترک و او نباید هیچ گونه تصرفی در ارض غیر کند و طلب ترک تصرف خروجی هم بر مکلف ثابت است زیرا که مکلف قادر است بر ترک آن و می تواند آن را ترک کند به ترک دخول مانند سایر مسببات تولیدی محرّم مثلا انسان می تواند حالت سکر پیدا نکند به ترک شرب خمر و یا می تواند ترک شرب خمر کند به ترک رفتن به جائی که چنانچه در آنجا وارد شود او را بر شرب خمر اجبار می کنند که این حرمتها از ابتدا فعلی است بنابراین برای مکلف ترک این حصه از تصرف در مال غیر ــ یعنی غصب خروجی قبل از دخول ــ مقدور است به ترک سببش و چون که سببش اختیاری است آن هم اختیاری می باشد و در این جا حرمت فعلی می شود هم برای تصرف دخولی و هم برای تصرف خروجی ولی این حرمت به مجرد این که مکلف داخل شود ساقط می شود لیکن این سقوط عصیانی است مانند تعجیز نمودن خود از انجام واجبات به این معنا که وقتی مکلف داخل در مکان مغصوب شد دیگر حرمت فعلی و نهی از ترک خروج را ندارد چون یکی از شرائط تکلیف این است که وقتی حکم فعلی است باید متعلقش مقدور باشد و باید امکان تحرک وجود داشته باشد و بعد از دخول دیگر ترک خروج مقدور مکلف نیست پس حدوث جعل حرمت دارای محرکیت است به ترک دخول اما بقائش محرکیت ندارد لهذا نهی، از باب عدم امکان محرکیت بالفعل لغو بوده و ساقط می شود ولی این سقوط عصیانی است یعنی رافع وجوب ترک ــ که قبلاً بوده است ــ نیست و ما در تکالیف الزامی چه وجوب و چه حرمت شرط کردیم که باید محرکیت ممکن باشد و گرنه لغو است و حکم فعلی نیست ولو به نکته استظهاری مرحوم میرزا(رحمه الله)که خطابات ظهور در بعث و زجر و تحریک مولوی دارند .

اینجا مانند جایی است که انسان خودش را از واجبی تعجیز کند که در آنجا وجوب بقاءً ساقط می شود ولی سقوط عصیانی ولذا معاقب است ولی دیگر وجوب ، باقی نمی ماند و گفته نمی شود این واجب وجوبش باقی هست مثلاً آبی که نزدش بود را ریخت و آب دیگری هم نیست و عمدا آن را اتلاف کرد و نماز را با تیمم بجا آورد که در این صورت امر به طهور مائی را عصیان کرده است هر چند امر با طهور مائی ساقط می شود ولی این سقوط تعجیزی و عصیانی است این جا هم همین گونه است وقتی داخل شد خود را عاجز کرد از این که ترک غصب خروجی بکند و طلب ترک آن ساقط می شود ولی سقوط عصیانی است و از آن باب است که خودش را عاجز کرده است نه این که از اول حرمت و یا طلب ترک غصب نبوده است پس این محرکیت نهی که بعد از دخول ساقط می شود به تبع آن فعلیت خود نهی هم ساقط می شود چون تکلیف باید محرکیت داشته باشد این مطلبی است که شهید صدر(رحمه الله) در این جا بیان می کند و می خواهد مطلب صاحب فصول(رحمه الله)را توجیه کند.

این مطلب قابل قبول است و حرف فنی است ولی ما در اصل موارد سقوط عصیانی عرضی داریم که حقیقت این سقوط عصیانی همان سقوط محرکیت است نه سقوط فعلیت تکلیف و خود شهید صدر(رحمه الله) هم در جاهایی گفته است که عصیان و امتثال مسقط فعلیت امر و نهی نیست بلکه مسقط فاعلیت آنها است و نه محبوبیت و مبغوضیت آنها از بین می رود و نه وجوب و حرمت مجعول بر آنها و آن نکته این جا هم هست .

و به عبارت بهتر اینکه گفته شده خطابات ظهور در محرکیت دارند و لذا تکلیف مشروط به قدرت است از آن جهت که ظهور عرفی خطاب در محرکیت و باعثیّت مولوی است و این محرکیت مولوی جائی است که امکان تحرک باشد و الا مبادی حکم که محبوبیت و مبغوضیت است به غیر مقدور هم تعلق می گیرد و جعل و اعتبار هم سهل المؤنه است پس نکته اصلی بر تقیید فعلیت تکالیف استظهار مذکور است و این هم بیش از این اقتضاء نمی کند که اصل تحریک مولوی معقول و مقدور باشد و این نکته هم این جا هست زیرا که مکلف می تواند داخل نشود و تحرک به سوی ترک مطلق غصب حتی غصب خروجی مقدور وی است و این طور نیست که خطاب لاتغصب در این مورد وارد شده باشد تا لحظه لحظه قبل و بعد از دخول لحاظ گردد و این استظهار عرفی به این مقدار دقیق و ظریف نیست که جائی که اصل تحریک و محرکیت مقدور باشد آن فعل مطلوب مولا- است چه در طول سوء اختیار از بین برود و چه نرود و عرف می گوید خروج هم حرمت دارد چون می توانست خارج نشود و محرکیت لحظه به لحظه در فعلیت تکلیف لازم نیست و اینجا هم مثل باقی موارد عصیان است که با تحققش ــ ولو پس از شروع برگشت مقدور نباشد حرمت و مبغوضیتش رفع نمی شود بلکه حرام را مرتکب شده است و به این جهت ما این را قبول نداریم که حرمت غصب خروجی پس از دخول ساقط می شود بلکه تنها محرکیت و فاعلیت آن ساقط می شود و مقید لبی بیش از این اقتضا ندارد و پس از دخول هنوز حرمت باقی است و نکته ای که مهم است این است که در این جا محرکیت نهی زائل می شود و زوال محرکیت برای امکان امر به خروج کافی است ــ چنان که بعداً در جهت سوم به آن خواهیم پرداخت ــ و لازم نیست که حتما حرمت ساقط شود تا بتوان به خروج امر کرد پس بنابراین هم مقتضی حرمت و هم نفس حرمت برای غصب خروجی ثابت است.

شهید صدر(رحمه الله) در این جامطلبی را اضافه کرده است که تصور نشود قاعده (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار) حرمت فعلی را اثبات می کند زیرا که این قاعده برای اثبات فعلیت وجوب و حرمت نیست بلکه منظور از این قاعده این است که امتناعی که در طول اختیار است با اختیاری بودن فعل و ترک منافات ندارد یعنی مسببات تولیدی از اسباب اختیاری، اختیاری هستند چون سبب آنها اختیاری است پس مسبب هم اختیاری می شود و این یک، نکته واقعی است و ناظر به حرمت و وجوب نیست بلکه ناظر به یک بحث عقلی نظری و عملی است که بحث نظری همان اختیاریت مسبب است و بحث عقلی عملی آن است که اگر عقابی بر مسبب باشد این استحقاق عقاب رفع نمی شود چون می توانست سبب را انجام ندهد.

البته مرحوم میرزا(رحمه الله) به تمسک به این قاعده اشکالات دیگری مطرح می کند و بحثی بین ایشان و آقای خوئی(رحمه الله)در گرفته است که آن بحث مفصلی است و شاید متعرض آن بشویم لیکن در اینجا شهید صدر(رحمه الله)می گوید مقصود از این قاعده، اثبات حرمت نیست بلکه مقصود این است که این فعل اختیاری است و برای استحقاق عقاب کافی است و اما فعلیت تکلیف نیاز به شروط دیگری هم دارد که یکی از آنها عدم لغویت جعل و امکان محرکیت است که لازم است آن را منظور داشت همانگونه که گذشت.

خروج غصبی مقتضی حرمت (۹۳/۱۰/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که آیا در خروج غصبی مقتضی حرمت موجود هست یا نه و آیا مقتضی وجوب هم وجود دارد یا خیر و اگر هر دو مقتضی بود آیا هر دو هست یا هیچ کدام نیست یا یکی هست و یکی نیست ؟

ص: ۱۲۹

جهت اول: بحث شد و گفتیم قطعا مقتضی حرمت هست و غصب خروجی هم با ترک دخول مقدور بوده است پس قبل از دخول این حصه هم حرام بوده است و گفته شد که اگر ما محرکیت را در تمام آنات فعلیت تکلیف شرط بدانیم، قبل از دخول این محرکیت موجود هست و حرمت هم وجود دارد ولی بعد از دخول دیگر محرکیت حرمت خروج معقول نیست و حرمت ساقط می شود ولی این سقوط عصیانی است و عقاب دارد که این بحث هم گذشت و کسی که با دقت عقلی قائل به اعتبار محرکیت باشد، در موارد تعجیز، تکالیف فعلی باقی نمی مانند ولی اگر کسی اصل محرکیت را کافی بداند و بگوید این دقت عقلی در محرکیت لازم نبوده و قید خطابات نمی باشد دیگر حرمت هم بعد از دخول فعلی خواهد بود.

جهت دوم: این جهت در وجود مقتضی وجوب است که آیا خروج از غصب، مقتضی وجوب شرعی را داراست یا خیر و تنها عقلاـ لازم است خارج شود ولو از این باب که غصب بیشتری انجام ندهد و لذا اصل لزوم عقلی روشن است و بحث بر سر وجوب شرعی است این جا هم دو بحث صورت گرفته است.

یک بحث در رابطه با وجود مقتضی وجوب نفسی خروج که در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)ادعا شده است که خروج واجب است به وجوب نفسی شرعی و تعبیر ایشان این است که چون تخلیه مال مغصوب و رد آن به صاحبش، شرعاً واجب

است و ماموربه شرعی است و این خروج همین تخلیه است پس خروج واجب نفسی می شود.

ص: ۱۳۰

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

بحث دوم در مقتضی وجوب غیری درخروج است و نسبت به وجوب نفسی میان مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)بحثی درگرفته است که آیا خود این خروج، تخلیه و تخلیص و رد مال می شود یا مقدمه تخلیه است و تخلیه معلول آن است و خود فعل خروج نیست که حالا این بحث چه درست باشد و خروج مقدمه تخلیه _ که واجب نفسی است _ باشد و یا درست نباشد اشکال شهید صدر(رحمه الله)(۱) به اصل وجود مقتضی وجوب نفسی وارد است که منظور از روایات تخلیه مال مغصوب و تعابیری که در روایات آمده است چیزی غیر از همان حرمت غصب نیست و این عناوین معرّف به حرمت غصب و وضع ید بر مال غیر است نه تکلیف نفسی دیگری; یعنی غصب و گرفتن مال دیگری و تسلط بر مال دیگری حرام است و وضع ید بر مال دیگری غصب و حرام می باشد و ترکش مطلوب است و تخلیه ای که در باب غصب آمده است اشاره به این است که بدون رضایت، بر مال غیر وضع ید نکند و چیزی غیر از حرمت وضع ید نیست و ما در اینجا دو تکلیف لزومی نفسی نداریم که یکی حرمت غصب و دیگری وجوب تخلیه باشد و لذا اگر تخلیه نکرد مرتکب دو معصیت نشده است .

و اما بحث از وجود مقتضی وجوب غیری در خروج که آیا هست یا نیست در اینجا نیز دو بحث رخ داده است یکی بحث صغروی که آیا خروج، مقدمه یک واجب نفسی یا مقدمه ترک حرام هست یا خیر؟ چون ترک حرام هم مطلوب است و مقدمه مطلوب، مطلوب غیری است و این یک بحث صغروی است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۹۰.

یک بحث کبروی هم وجود دارد به این نحو که اگر مقدمیت درست شد آیا این جا این از مقدماتی است که می شود به آن وجوب غیری تعلق بگیرد یا خیر یعنی کبرای وجوب غیری مقدمات در این جا موجود هست یا خیر که صاحب کفایه(رحمه الله)وارد این بحث شده است و گفته مقدمیت را قبول می کنیم ولی وجوب غیری آن را نمی پذیریم و برخی در بحث صغروی این گونه تعبیر کرده اند که در اینجا مقدمیتی متصور نیست چون خروج، مقدمه کون در خارج مکان مغصوب است که امر وجودی است و کون خارج از غصب، واجب و مطلوب نیست بلکه ترک غصب مطلوب است و ترک غصب _ یعنی ترک کون در مکان مغصوب _ لازمه کون خارج از مکان مغصوب است و خروج، مقدمه کون در خارج از غصب است که واجب نیست و لازمه اش واجب است بنابراین مقدمیتی برای یک مطلوب شرعی تصویر نشد.

این بیان ثابت نمی کند که خروج مقدمه مطلوب شرعی نیست بلکه می گوید خروج مقدمه کون در مکان غیر مغصوب است و ترک غصب هم لازمه آن است ولی به مجرد این که ترک در مکان مغصوب لازمه کون در خارج مغصوب است نافی مقدمیت نیست زیرا که می شود همانگونه که امر وجودی کون خارج از غصب متوقف بر خروج باشد همین طور امر عدمی هم که لازمه آن و غیر از آن است متوقف بر خروج باشد و خروج سبب یا مقدمه هر دو باشد بنابراین مطلب مذکور نافی مقدمیت خروج برای مطلوب شرعی نمی شود.

مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(۱)وجه دیگری را بیان کرده است بدین ترتیب که خروج، ضد بقاء است زیرا که بقاء و خروج در غصب دو عنوان وجودی متضاد با هم دیگر هستند و در ضدین گفته شده است که هر ضدی ملازم است با عدم دیگری و نمی تواند علت و مقدمه عدم دیگری باشد و الا دور لازم می آید.

۱- نهایه الدرایه، ج ۱، ص ۵۵۰.

این بیـان هم تمـام نیست به این معنا که درست است که بقاء و خروج، ضـدین هسـتند ولی بقاء و خروج در یک زمان ضـدین هسـتند و با یکدیگر قابل جمع نیسـتند یعنی در زمان خروج ، خروج نمی تواند علت باشد برای عدم بقاء در مکان مغصوب در همـان زمان و اگر احـدهما متوقف شود بر ترک دیگری و یا ترک یکی متوقف بر فعل دیگری در آن زمان شود دور لازم می آیـد ولی در این جا مـدعی این است که خروج در زمان اول مقـدمه است برای عدم بقاء و ترک غصب در زمان دوم و بعد از خروج و خروج در زمان قبل است لذا ممکن است ضدین در دو زمان صادق باشـند همچنان که ممکن است فعل احدالضدین در یـک زمـان سـبب شود انسان قادر بر ضـد دیگر در زمان بعـد نشود و از آن دوری لازم نمی آیـد زیرا که تضاد ضـدین در زمان واحـد است نه در دو زمان و همچنان که دو ضد می توانند در دو زمان صادق باشـند ممکن است وجود یکی از آنها در زمان قبل مانع از تحقق دیگری در زمان بعـد باشد مثلا ازاله و نماز را می گوئیم ضدین هسـتند ولی ممکن است نماز در زمان بعـد متوقف بر این باشـد که در زمـان قبل ازاله نکنـد و مثلا آب را نگه دارد تا در زمان بعـد نماز با طهور مائی بخوانـد و اگر ازاله کرد در زمان دوم نمی تواند طهور مائی داشته باشد و این مانعی ندارد و در این جا هم متوقف بودن عدم غصب در زمان دوم بر خروج در زمـان قبـل مشـکلی نـدارد چـون در دو زمـان است یعنی ترک غصب در زمـان دوم که مطلـوب مولی اسـت متوقف است براین که در زمان قبل خروج صورت گیرد پس خروج مطلوب غیری می شود.

ص: ۱۳۳

حال آیا برهانی بر این مقدمیت هم موجود هست یا خیر؟ این جا برهانی هم توسط محقق اصفهانی(رحمه الله) ذکر شده است به این صورت که در اینجا مقدمیت موجود هست یعنی خروج، همان طور که مقدمه است برای کون در خارج مقدمه برای لازمش ــ یعنی ترک غصب در زمان بعد ــ نیز هست و این خروج همچنان که مقدمه امر وجودی است ، مقدمه لازمه اش هم می باشد که ترک غصب است و آن برهان این است که این دو، متلازمین هستند و در حکمت و فلسفه گفته شده است که متلازمین یا به این جهت است که احدهما علت دیگری است و یا این که کلاهما معلول علت ثالثی هستند و اگر دو شیء متلازم معلول علت ثالثه نیستند و بینشان هم علیتی نیست تلازم میان آنها معقول نیست و در مانحن فیه یکی از این دو متلازم نمی تواند معلول دیگری باشد یعنی ترک غصب نمی تواند علت کون در خارج از مغصوب باشد یا بالعکس، زیرا کون در خارج از غصب با غصب که همان کون در مکان مغصوب است ضدین می باشند و ضدین هم نمی شود ترک احدهما که ملازم با دیگری است علت دیگری باشد یا بالعکس پس این تلازم نشات گرفته از منشا دوم است و این که مقتضی و علت احدهما مقتضی و علت دیگری هم هست پس قهراً خروج همان طور که مقدمه است برای کون درخارج مکان مغصوب مقدمه است برای ترک غصب که مطلوب است و مطلوبیت غیری خروج شکل می گیرد و این برهانی است بر وجود مقتضی وجوب و مطلوبیت غیری در خروج.

ص: ۱۳۴

ادامه خروج غصبی مقتضی حرمت (۹۳/۱۰/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد محقق اصفهانی(رحمه الله)(۱)برهانی برای مقدمیت خروج برای ترک حرام ذکر کرده است که خروج مقدمه کون خارج غصب است و این با عدم کون در غصب ملازم است که این عدم مطلوب است و گفته شد که خروج، مقدمه ترک نیست و مقدمه امر وجودی است ولی برهان می گفت این امر وجودی و عدمی با هم متلازم هستند و متلازمین یا بایستی معلول علت ثالثه باشند یا یکی علت دیگری باشد و الا تلازم وجهی ندارد و این جا احدهما علت دیگری نیست چرا که کون در خارج غصب و عدم کون در غصب نمی توانند علت همدیگر باشند چون کون در غصب و کون در خارج غصب ضدین هستند و ضد نمی تواند علت عدم ضد دیگر باشد و یا متوقف بر عدم دیگری باشد و الا دور لازم می آید و باید منشا تلازم اشتراک در علت باشد یعنی معلولین علت ثالثه که خروج است که هم علت کون در خارج غصب است و هم علت عدم کون در غصب است و خروج مقدمه ترک غصب هم می باشد بنابراین وجوب غیری دارد چون مقدمه ترکی می شود که واجب است .

ایشان این برهان را بیان می کند و دو اشکال بر آن وارد می کند.

اشکال اول:این تلازم نه از باب علیت است و نه از باب معلول بودن علت ثالثه بلکه چون کون در خارج غصب و کون در غصب ضدین هستند که ثالث هم ندارند با هم در یک آن، جمع نمی شوند و ارتفاع ضدینی که ثالث ندارند نیز مثل اجتماعشان ممتنع است و این تلازم به جهت تضادی است که ارتفاعشان هم محال است می باشد زیرا که اگر علت ترک غصب هم با علت کون در خارج غصب مشترک نباشد باز هم باید علت کون در خارج غصب وجود داشته باشد تا ارتفاع ضدین رخ ندهد و این ضیق در عالم خارج است که در اینجا سبب تلازم شده است .

۱- نهایه الدرایه، ج۱، ص ۵۵۰.

این مطلب اولا خلاف چیزی است که در حکمت و فلسفه گفته اند که تلازم بین دو شی بدون علیت معنی ندارد شهید صدر(رحمه الله)(۱)این مطلب را در اینجا این گونه پاسخ داده است که می گوید ما در بحث ضد ثابت کردیم تضاد بین دو ضد که سبب می شود احدالضدین ملازم با عدم ضد دیگر شود بدان جهت است که مقتضی ضد موجود همچنان که اقتضای ایجاد این ضد را دارد اقتضای منع از تاثیر اقتضای ضد دیگر را هم دارد و ضد دیگر را ممنوع می کند یعنی در این جا خروج که علت امر وجودی است و مقتضی ضد موجود است مانع از تحقق ضد معدوم هم هست پس ترک غصب در زمان بعد از خروج، معلول خروج هم هست و خروج مقدمه اش است و از آنجا که ترک غصب مطلوب است علت و مقدمه اش نیز مطلوب غیری می شود.

اشکال: ممکن است در اینجا اشکالی شود که این بیان درست است که مقتضی احدالضدین همان طور که اقتضای ضد

موجود را دارد مانع از تحقق ضـد معـدوم هم هست و مانع علت عـدم ممنوع است ولی علت منحصـره آن نیست زیرا که عـدم ضـد معـدوم ممکن است به جهت وجود مانع باشد و ممکن است به جهت عدم مقتضـی خودش باشد و به عبارت دیگر وجود معلول فقـط یـک علت دارد که عبـارت است از وجود مقتضـی و عـدم مـانع ولی عـدم معلول دارای دو علت است یکی عـدم مقتضـی و دیگری اینکه مقتضـی موجود باشـد ولی مانع هم وجود داشـته باشد و آنچه که در بحث ضد ثابت شد آن است که مقتضی ضد موجود می تواند مانع باشد و در این جا ممکن است عدم ضد دوم معلول عدم مقتضی اش باشد و چه کسی گفته معلول خروج است که وجود مانع است و توقف بر جامع دو فرد توقف بر فرد نیست تا مقدمیت خروج برای ترک غصب ثابت شود.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۹۲

پاسخ اشکال: این اشکال را می توان این گونه پاسخ داد که نمی شود در ضدین لا ثالث لهما منشا عدم ضد معدوم عدم مقتضی اش باشد چون اگر علت عدم مقتضی باشد و هیچ تلازمی هم با خروج ندارد پس می شود خروج نباشد چون که تلازمی در کار نیست ولی اگر خروج نباشد معنایش آن است که مقتضی ضد معدوم موجود نیست حال اگر که آن ضد هم منعدم باشد این مستلزم ارتفاع هر دو ضد است که محال است و اگر آن ضد به جهت تضاد موجود باشد این هم محال است چون مستلزم وجود معلول بدون علت است و به عبارت دیگر همیشه در ضدین لاثالث لهما عدم دیگری به خاطر وجود مانع است که مقتضی دیگری است و محال است از باب عدم مقتضی ضد معدوم باشد مگر این که عدم مقتضی ضد معدوم هم با مقتضی ضد موجود ملازم باشد که بازهم این تلازم مجرای همین برهان قرار می گیرد و می توان گفت در ضدین لا ثالث لهما همیشه مقتضی ضدین موجود است و این قوت مقتضی ضد موجود است که غالب است بنابراین خروج که مقتضی ضد موجود است مانع از ضد معدوم است و علت منحصر عدم ضد معدوم است پس توقف ترک غصب بر خروج تمام است .

اشکال دوم: اشکال دیگر ایشان این است که ما فرضا تلازم را قبول کردیم که در اینجا به خاطر علت ثالثه مشترکه است ولی لزومی ندارد این علت مشترک ـ که مصحح تلازم شده است ـ خود خروج باشد بلکه ممکن است علت خروج یا مقدمات آن باشد یعنی شما علت مشترکی می خواهید که تلازم را درست کند چون تلازم در اینجا علت مشترک می خواهد ولی آیا خروج علت مشترک است یا چیزی اسبق بر خروج که ممکن است علت خروج علت مشترک باشد و به عبارت دیگر جزء دیگری از علت تامه ضد موجود باشد که علت مشترکه بین ضد موجود و عدم ضد دیگر است و لذا تلازم میان آن دو درست می شود ولیکن خروج علت ترک غصب نمی باشد مثلا در این جا مصلحت اقوائی که در کون در مکان غیر مغصوب است و یا قوت اراده کون در خارج غصب هم علت خروج است و هم علت ترک غصب یا عدم اراده غصب در زمان دوم و بدین ترتیب هم عدم کون در غصب و کون در خارج از غصب متلازمین هستند ولی علت مشترکشان خروج نیست بلکه علت خروج است که مصلحت اقوی یا اراده اقوی در کون در مکان خارج از غصب است و آن علت مشترکه است و تلازم توجیه می شود ولی مقدمیت خروج برای ترک غصب درست نیست چون خروج در سلسله علل قید معدوم ـ ترک غصب ـ قرار نمی گیرد و مقدمه آن نیست بلکه خروج در عرض ترک غصب و ملازم با آن می گردد و علتش در سلسله علل مشترکه و مقدمه است پس برهان مذکور اقتضا نمی کند که خروج وجوب غیری داشته باشد.

شهیـد صدر(رحمه الله) این اشـکال را هم جواب می دهد به اینکه در باب اضدادی که موجودند و می خواهیم معدوم و مرتفع شودماننـد کسـی که در مکـان مغصوب است بحکم قاسر طبیعی تـا علت تـامه ضـد دیگر ایجاد نشود باقی می مانـد چون که مقتضـی ضـد موجود فعلی است پس انعـدامش به وجود مـانع است که محقق علت تـامه و تمام اجزاء علت ضـد دیگر است ـ طبق برهـانی که در بـاب ضـدین گـذشت ـ و به تعبیر دیگر اصـل لزوم علیت در باب متلازمین عقل و برهانی است اما این که علت مشترکه چیست این نکته اسـتقرائی و وجـدانی است مثـل این که اصـل قـانون علیت و این که هر حـادثه ای نیازمنـد علت است برهانی و عقلی است اما این که مثلاً علت سوختن چیست؟ آیا آتش است یا غیره؟ دیگر عقلی نیست بلکه استقرایی است و انسان که به وجدان خود رجوع می کند وقتی ضد موجود است و می خواهد او را معدوم کند آیا به مجرد این که مصـلحت کون در خارج از مغصوب اقوی است و یا اراده قوی کون در خارج از مکان مغصوب را داشـته باشـد برای ترک غصب کافی است و تا عمل خروج را انجام ندهد کون در مکان مغصوب ـ و لو از باب قاسر طبیعی و وجود مقتضـیش ـ باقی خواهد بود و وقتی کون در غصب منعـدم می شود که انسـان اضافه بر اقوائیت ملاک یا اراده کون در خارج غصب فعل بیرون رفتن را هم انجام دهـد و تـا خروج انجـام نگیرد مجرد اراده یـا مصـلحت اقـوای مـذکور برای ترک غصب کـافی نیست پس نفس خروج مصـداق علت مشترک خواهد شد که باید باشد تا ترک غصب در زمان دوم شـکل بگیرد و انسان تا حرکت خروجی را انجام ندهـد در مکـان مغصوب می مانـد و کون در مکـان غصبی منعـدم نمی شود پس انکـار مقـدمیت خروج ، برای ترک غصـب صحیح نیست و هر دو ایراد ایشان بر برهان ذکر شده ناتمام است.

ص: ۱۳۸

خروج اضطراری به سوء اختیار (۹۳/۱۰/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در خروج اضطراری به سوء اختیار بود که در دو جهت اول به این نتیجه رسیدیم که مقتضی حرمت هست و مقتضی وجوب غیری از این باب که خروج مقدمه ترک غصب است و ترک غصب زائد واجب است، موجود هست و اشکالات مقدمیت دفع شد و عرض کردیم وجدانا ترک غصب زائد متوقف بر خروج است و خروج مقدمه آن است و یا به تعبیر دیگر عدم خروج علت بقاء در غصب است و علت تامه حرام هم حرام غیری است وعدم خروج حرام غیری می شود و خروج که نقیضش است واجب غیری می شود این مطلب را نمی شود انکار کرد و مسلم است همان طور که صاحب کفایه(رحمه الله)و دیگران مسلم گرفته اند لیکن در این جا صاحب کفایه(رحمه الله)[(۱)](#)یک بحث کبروی دارد و مقدمیت را مسلم می گیرد ولی می گوید این مقدمه با این که مقدمه است با این حال واجب غیری نیست یعنی ایشان صغرای مقدمیت را قبول دارد ولی کبرای وجوب این مقدمه را قبول ندارد و حاصل بیانش این است که آن مقدمه ای واجب غیری است که فی نفسه مباح باشد، به این معنا که ذاتا مباح باشد یا بعد از کسر و انکسار مباح شود اما جائی که ذاتا حرام بوده است و حرمتش هم به واسطه کسر و انکسار از بین نرفته چرا که به سوء اختیار بوده است، این چنین مقدمه محرمه ای دیگر وجوب غیری ندارد به عبارت روشن تر ما سه نوع مقدمه محرمه داریم.

نوع اول: یک نوع مقدمه محرمه ای که غیر منحصره است مثلاًـ نجات غریق ـ که واجب است ـ و دارای دو راه است یکی غصبی و دیگری یکی مباح و در این نوع مقدمه محرمه در بحث مقدمه گذشت که صاحب کفایه(رحمه الله) و خیلی از قائلین به وجوب مقدمه در این جا قائل به وجوب غیری آن مقدمه محرمه نیستند و تنها جامع و یا خصوص مقدمه مباحه واجب غیری است .

ص: ۱۳۹

۱- . کفایه الاصول، ص۱۶۹.

نوع دوم:جائی است که مقدمه محرمه منحصره باشد مثلاً نجات غریق فقط یک راه دارد که غصبی و حرام است ولی واجبی که بر آن مقدمه متوقف است اقوی از حرمت باشد و انحصار هم اضطراری باشد نه به سوء اختیار و این نوع مقدمه محرمه وجوب غیری را داراست چون اهم بودن واجب نفسی باعث می شود که مبغوضیت مقدمه هم بعد از کسر و انکسار رفع شده و محبوب و مطلوب غیری شود و حکم این دو نوع از مقدمه محرمه روشن است.

نوع سوم: مقدمه ای که منحصر شده باشد به سبب سوءاختیار مکلف مثلاً دو ابزار برای نجات غریق وجود دارد که یکی مباح بوده و دیگری حرام و آن مباح را بشکند و مقدمه منحصر شود در مقدمه محرمه ولی به سوء اختیار مکلف و یا مثل این جا که به سوء اختیار وارد زمین غیر شد و این خروج به سوء اختیار شکل گرفته است; آیا این نوع سوم از مقدمه محرمه ملحق است به نوع دومی و وجوب غیری دارد و یا ملحق به نوع اولی است که وجوب غیری ندارد؟

ظاهر عبارت کفایهاین است که ملحق است به اولی و وجوب غیری در این جا نیست و می توان به دو شکل، وجه آن را بیان کرد.

۱ ــ یکی این که وجوب مقدمه وجدانی است و در اینجا وجدان حکم می کند که وجوب غیری نیست چون مکلف به سوء اختیار خودش را در حرام انداخته و حرمت و مبغوضیت از بین نمی رود .

۲ ــ بیان دیگر این است که این جا مصداق همان نوع اولی است بالدقه چون ترک غصب زائد برای مکلف، قبل از این که وارد خانه غصبی بشود مقدور بوده با مقدمه مباحه که ترک دخول در مکان مغصوب است و دو مقدمه آن، یکی ترک دخول و دیگری این که داخل شود و بعد خارج شود و مثل جائی می شود که مقدمه منحصره نباشد و این مثل کسی است که عمدا از مسیر غصبی برود بنابراین در این جا هم وجوب غیری نیست و مثل مقدمه حرامی است که از ابتداء مقدمه مباحه هم وجود داشته است .

شهید صدر(رحمه الله)([۲])این مطلب را قبول می کند و می گوید که ملازمه و وجوب غیری حکم وجدان است همانگونه که وجداناً جائی که دو فرد از مقدمه هست وجوب غیری به فرد حرام تعلق نمی گیرد و مخصوص فرد مباح می شود همان طور که در بحث مقدمه واجب هم گذشت و در مانحن فیه نیز چنین است لیکن به نظر می رسد که این مطلب صاحب کفایه(رحمه الله)دارای اشکال است زیرا کسی که ملازمه را قبول دارد و می گوید طلب شیء مستلزم مطلوبیت مقدماتش هم هست در مورد جائی که دو مقدمه هم عرض وجود دارد ـ که یکی مباح و دیگری حرام است ـ خیلی معقول است که بگوید طلب غیری به فرد محرم سرایت نمی کند چون که مثلاً ملاک آن توقف است و توقف بر آن فرد نیست بلکه بر جامع است و مطلوبیت غیری به جامع تعلق می گیرد و خصوص فرد حرام موقوف علیه نیست تا به آن سرایت کند و در نتیجه کسر و انکسار شود و چون که جامع ضمن فرد مباح مقدور است حرمت در آن فرد باقی می ماند و وجوب غیری مخصوص مقدمه غیر محرمه می شود.

اما در جائی که ذی المقدمه متوقف بر یک فرد می شود در این صورت اگر فرد بخواهد مبغوض باشد با حب نفسی ذی المقدمه قابل جمع نیست و در این جا باید در عالم حب و بغض کسر و انکسار شود هر چند این توقف به سوء اختیار مکلف باشد زیرا که در این صورت وقتی ذی المقدمه را بخواهد و اهم باشد قهرا این مقدمه اش ـ که انحصاری است ـ مطلوب غیری خواهد شد چه به سو اختیار باشد و چه بدون سوء اختیار و وجدان در این جا بنابر ملازمه و وجوب غیری مقدمه را قائل است و مقتضای وجدان این است که هر جا توقف شکل بگیرد و مقدمه انحصاری باشد بنابر ملازمه آن مقدمه منحصره محبوب و مطلوب غیری می شود و قیاس آن به نوع اول یعنی جایی که مقدمه محرمه منحصر نبوده و عرض مقدمه مباحه باشد مع الفارق است زیرا که در مورد عدم انحصار توقف بر خصوص فرد محرم نیست بلکه بر جامع است و لذا کسر و انکسار نمی شود و وجوب غیری مخصوص فرد مباح می شود و فرد حرام بر حرمت و مبغوضیت باقی می ماند .

ص: ۱۴۱

این که گفته شد در ما نحن فیه نیز از ابتداء دو مقدمه برای عدم غصب زائد موجود بوده است ــ یکی عدم دخول و دیگری خروج بعد از دخول ــ مطلب تمامی نیست زیرا که اصل مقدمیت خروج مشروط به دخول و بعد از آن است پس قبل از دخول مقدمیت ندارد و پس از دخول مقدمیت منحصره شکل می گیرد که مطلوب اهم ــ ترک غصب زائد ــ منحصراً متوقف بر آن است همانند دخول لابسوء الاختیار که بنابر ملازمه و وجوب غیری مقدمه حتماً کسر و انکسار شکل گرفته و آن مقدمه محبوب و مطلوب غیری خواهد شد و انکار آن به مثابه انکار اصل ملازمه و مطلوبیت غیری مقدمه است.

بنابراین اگر مقدمیت خروج ــ یعنی بحث صغروی ــ را قبول کردیم بحث کبروی صاحب کفایه(رحمه الله)تمام نیست و مانحن فیه به نوع دوم از سه نوع مقدمه محرمه ملحق است و مثل جائی است که از ابتدای توقف و مقدمیت مقدمه منحصره در محرمه باشد و حرمت و مبغوضیت با مطلوبیت اهم کسر و انکسار شده و از بین می رود و وقتی داخل شد دیگر راهی برای ترک غصب زائد غیر از خروج نیست و لذا خروج مقدمه منحصره می شود و وقتی مولا بالفعل هم ترک غصب زائد را می خواهد و مقدمه مباحه ای در عرض این نیست حب اقوی و اهم به ذی المقدمه ــ بنابر قبول ملازمه ــ به مقدمه منحصره سرایت می کند و مبغوضیت نفسی مقدمه را از بین می برد مگر این که بخواهد کبرای ملازمه را انکار کند و شاهد این مطلب ملاحظه اراده تکوینی انسان در این موارد است که قطعا به خروج تعلق می گیرد و اراده تشریعی هم بر وزان اراده تکوینی است اگر ملازمه را قبول کردیم پس از این جهت فرقی نمی کند چه انحصار به سوء اختیار باشد و چه به غیر سوءاختیار در عالم محبوبیت و مطلوبیت نسبت به خروج بعد از دخول کسر و انکسار شکل می گیرد و وجوب غیری فعلی می شود.

البته این بـا قطع نظر از بحث هـای آینـده است که آیـا اساساً بین این دو مقتضـی وجوب و حرمت تنافی هست یا خیر پس اگر مقدمیت خروج از دار مغصوبه قبول شد کبرای وجوب غیری آن قابل انکار نیست و مثل دخول لا بسوءاختیار است.

اما بحث اصـلی در جهت سوم است که حال که در خروج هم مقتضـی حرمت موجود است و هم متقضـی وجوب، چگونه این دو مقتضی اثر می کنند و آیا هر دو اثر می کنند یا این که یکی از این ها اثر می کند و دیگری اثر نمی کند و یا هر دو از تأثیر می افتنـد که اختلاف در تشـخیص این امر منشأ اختلاف اقوال گذشـته در این مسأله شـده است چنانکه در جهت سوم توضـیح خواهیم داد.

خروج از مکان مغصوب (۹۳/۱۰/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

در این جهت بحث در این است که وقتی در خروج از مکان مغصوب هم مقتضـی حرمت هست و هم مقتضی وجوب غیری یا نفسـی آیا هر دو حکم فعل می شوند یا یکی فعلی می شود یا هیچ کدام فعلی نیسـتند که مهم، همین بحث است و اختیار یکی از اقوال پنچگانه گذشته بر آن مبتنی است.

البته در این جهت سوم در دو مقام بحث می شود یکی حل مشکل تضاد حرمت و وجوب در خود مقدمه یعنی خروج از مکان مغصوب و دیگری حل مشکل تزاحم میان مقتضی حرمت خروج با وجوب ذی المقدمه یعنی ترک غصب بیشتر و یا هر واجبی که ممکن است متوقـف بر خروج از مکـان مغصـوب باشـد که بایـد دیـد چگـونه می تـوان آن را حـل کرد زیرا که تکلیف به حرمت مقدمه و وجوب ذی المقدمه آن هر چند در دو موضوع هسـتند و از باب اجتماع ضدین ـ که محال است ـ نمی باشند ولیکن تکلیف به غیر مقدور و تکلیف به محال است که آن هم معقول نیست .

ص: ۱۴۳

اما برای حل مشـکل اول، باید در این جا به نکاتی که قبلا گفته شد رجوع کنیم یعنی اگر در جهت اول قائل به سقوط حرمت بعـد از دخول شـدیم، و گفتیم که حرمت بعد از دخول در مکان مغصوب به جهت لغویت بقاء ساقط شده است در جهت دوم مقـدمیت خروج برای ترک غصب زائـد یـا صـغرایش را انکار کردیم مثل محقق اصـفهانی(رحمه الله(۱)و یـا اقتضائش را برای وجوب غیری انکـار کردیم مثل مرحوم آخونـد(رحمه الله)(۲) و شـهید صدر(رحمه الله)(۳)که قبول کردنـد که در این جا مثل جائی است که واجب یک مقـدمه مباح و یک مقـدمه حرام دارد و عقل در آن حکم به سـریان و وجوب غیری نمی کنـد و یا کبرای وجوب مقـدمه را انکـار کردیم و اصـلا ملازمه را قبول نـداشتیم نتیجه این می شود که خروج از مکان مغصوب بعـد از دخول به سوء اختیـار نه حرام باشـد و نه واجب ; حرام نیست چون گفتیم بقـای حرمت خروج بعـد از دخول به جهت اضـطرار لغو است و ساقط می شود و واجب هم نیست چون به یکی از این سه مبنائی که گفتیم وجوب غیری در کار نیست پس خروج نه واجب شـرعی است و نه حرام شـرعی، گرچه عقلاـ لاـزم است بجهت ترک حرام زائـد انجام گیرد و این همان قول صاحب کفایه از اقوال پنجگانه گذشته است.

اگر قائل به وجوب غیری شدیم و صغرای مقدمیت را یا برای ترک غصب زائد و یا برای واجب دیگری ـ مانند انقاذ غریق چنانچه غریقی باشد که واجب است انقاذ شود ـ قبول کردیم، در این صورت خروج، واجب غیری بدون حرمت می شود که قول صاحب فصول(رحمه الله)(۴)از اقوال پنجگانه است.

ص: ۱۴۴

۱- نهایه الدرایه،(طبع قدیم)، ج۱، ۵۵۰.

۲- کفایه الاصول(طبع آل البیت)، ص۱۶۹.

۳- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۹۲.

۴- الفصول الغرویه، ص۱۲۴

خلاصه طبق آنچه که در جهت اول و دوم گذشت اجتماع حرمت و وجوب لازم نمی آید بلکه یا هر دو منتفی هستند که قول صاحب کفایه(رحمه الله)است و یا تنها واجب است و حرام نیست گرچه قبل از دخول حرام بوده است که قول صاحب فصول(رحمه الله) است و علی کل حال اجتماع ضدین یعنی حرمت و وجوب لازم نمی آید .

بر این راه حل و یا این دو قول اشکالاتی مشترک وارد شده است زیرا که این دو قول در یک نکته شریکند که حرمت خروج قبل از دخول فعلی بوده ولیکن بعد از دخول ساقط شده است و صاحب فصول(رحمه الله) اضافه می کند که دارای وجوب هم است ولی مرحوم آخوند(رحمه الله)آن را در اینجا قبول ندارد و در این جا اشکالاتی بر آن جزء مشترک دو قول وارد شده است و این اشکالات می خواهد بگوید این حرمت مغیا به دخول و مبدل شده به وجوب بعد از دخول معقول نیست بلکه اگر بعد از دخول حرام نیست از قبل هم حرام نبوده است و تنها واجب غیری یا نفسی است که این، همان قول اول که منسوب به شیخ انصاری(رحمه الله)و مرحوم میرزا(رحمه الله)است، می باشد و مبنایش هم همین اشکالات است که ذیلاً به آنها می پردازیم.

اشکال اول: یک اشکال این است که خروج بعد از دخول ــ که اضطراری است ــ نمی تواند حرام باشد قبل از دخول هم نمی تواند حرام باشد چون خروج، قبل از دخول مقدور نیست زیرا که خروج وقتی مقدور است که انسان داخل در مکان شود و تحریم خروجی که در زمان تحریم مقدور نیست غیر معقول است زیرا که در همه تکالیف قدرت شرط است.

ص: ۱۴۵

این اشکال که در برخی تقریرات به چشم می خورد سطحی است و جوابش روشن است چون مقصود ما از حرمت خروج، حرمت عنوان خروج نیست بلکه مقصود حرمت فعل غصبی است که شخص در زمان خروجش و تصرف خروجیش در مکان مغصوب انجام می دهد و بحث این است که این حصه از غصب که غصب خروجی است قبل از دخول حرام است یا خیر؟ و این مقدور مکلف است و ترک آن به این است که داخل نشود و این مثل سایر مسببات اسباب تولیدی است که حرام می شود مثلاً وقتی کسی سمی را در غذای شخصی می ریزد کشتن او بالتسبیب مقدور او است و قدرت بر ترک حرام را دارد به این که سبب را ترک کند و این جا هم از اول بر ترک غصب در ساعت دوم ـ که همان غصب خروجی است به عدم دخول ـ قدرت دارد بله، عنوان خروج صدق نمی کند ولی حرام، عنوان خروج نیست بلکه عنوان غصب است و غصب در هر آنی حرام است و ترک غصب واجب است و می توانست در آن ثانی ترک غصب انجام گیرد به ترک دخول و یعنی سبب ترک غصب دخولی، در آن اول است پس مقصود از حرمت خروج قبل از دخول حرمت غصب خروجی است یعنی تصرفاتی که در مکان مغصوب بعد از دخول انجام می گیرد قبل از دخول حرام بوده است چون که ترکش مقدور بوده است که البته این حرمت پس از دخول به جهت لغویت بقائش ساقط می شود.

اشکال دوم: این است که هر چند بنابر این که حرمت بعد از دخول ساقط شود دیگر اجتماع ضدین یعنی اجتماع حرمت و وجوب غیری در یک زمان شکل نمی گیرد ولیکن روح تضاد میان دو حکم محفوظ است زیرا که مقتضی و مبادی حرمت ـ که عبارت از مبغوضیت است ـ باقی است زیرا مبادی امر و نهی یعنی محبوبیت و مبغوضیت به امور غیر مقدور هم تعلق می گیرد و با سقوط حکم به جهت لغویت ساقط نمی شوند و در موارد سقوط عصیانی فقط بقای حرمت و طلب ترک لغو است پس مبغوضیت غصب خروج محفوظ است و اگر مبغوضیت محفوظ، بود و از آن طرف مقدمیت و محبوبیت را هم قبول کردید اجتماع ضدین لازم می آید زیرا آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت محال بود به لحاظ تضاد بین روح امر و نهی و مبادی آنها یعنی مبغوضیت و محبوبیت بود و مشکل، امتناع اجتماع امر و نهی در اجتماع مبادی آنها بود پس با سقوط حرمت مشکل حل نمی شود و به لحاظ روح امر و نهی این جا نیز امتناع و تضاد باقی است.

ص: ۱۴۶

شهید صدر(رحمه الله) این بیان را ذکر کرده و پاسخ داده است که ما در این جا به این مطلب ملتزم می شویم که محبوبیت غیری بنابر ملازمه و وجوب مقدمه بر این مبغوضیت به جهت کسر و انکسار غالب می شود و مبغوضیت باقی، شأنی می شود و بالفعل محبوب است و مولاـ دوست دارد مکلف بیرون برود ولی این نکته، مانع و رافع اصل حرمت قبل از دخول نیست و معنای این مطلب این است که مبغوضیت شانی برای جعل حرمت ــ ولو قبل از دخول ــ کافی است که قبلاً هم این مطلب از شهید صدر(رحمه الله)گذشت که برای جعل وجوب و حرمت محبوبیت و مبغوضیت فعلی لازم نیست.

پس در این جا نه اجتماع امر و نهی به لحاظ حرمت و وجوب پیش می آید چون حرمت ساقط شده و فعلی نیست و نه به لحاظ مبادی، تضاد و اجتماع پیش می آید چون کسر و انکسار شده و مبغوضیت مغلوب می شود .

اشکال سوم: که اشکال مهمی است و مرحوم میرزا(رحمه الله)این اشکال را دنبال کرده است و بر اساس آن این قول را قبول نکرده که بگوئیم حرمت خروج از اول هست ولی به سبب لغویت بقاءً ساقط می شود و ایشان می گوید اگر خروج مقتضی وجوب غیری یا نفسی داشته باشد پس از اول هم حرام نبوده است یعنی قبل از دخول هم حرام نبوده است و سقوط آن عصیانی نیست بلکه از باب عدم جعل حرمت بر آن است و این اشکال را با دو بیان می شود تقریر کرد.

بیان اول این که جعل وجوب و حرمت در یک فعل در دو زمان بدین نحو که بگوئیم قبل از دخول حرمت داشته و بعد از دخول حرمت ندارد و وجوب دارد گرچه فاقد محذور اجتماع ضدین است چون حرمت و وجوب در یک زمان جمع نشده اند بلکه حرمت قبل از دخول است و بعد از دخول وجوب می آید و اجتماع حرمت و وجوب در یک زمان محال است نه در دو زمان ولی این ، واجد محذور دیگری است و آن این است که مستلزم جهل جاعل و یا به تعبیر بهتر مستلزم تهافت در لحاظ و نظر جاعل است که آن هم ممتنع است و شبیه آنچه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفتیم که هم اجتماع دو حکم متضاد محال است و هم قطع به اجتماع ضدین و حتی احتمال اجتماع ضدین از نظر جاعل محال است و انسان نمی تواند در ذهنش احتمال اجتماع ضدین را بدهد و در این جا هم می گوییم چون که متعلق این دو حکم یعنی حرمت مغیا به دخول و وجوب مشروط به آن بر یک فعل و در یک زمان است که همان فعل غصب خروجی است که در زمان بعد از دخول است و اگر مولا و جاعل بگوید حالا این فعل غصب را حرامش می کنم ولیکن مغیابه دخول و تا آن زمان و علی تقدیر دخول هم واجبش می کنم، این تهافت در نظر اوست. بله، اگر تنها جعل اول را داشته باشه و بعد بفهمد اشتباه کرده است و آن را نسخ کند این ممکن است خلط از انسان و مولای معمولی واقع شود چون ممکن است جاهل به مصالح واقعی باشد ولی در مولای شرعی ممکن نیست .

ص: ۱۴۷

امـا این که از اول هر دو را جعل کنـد; هم حرمت را قبل از دخول و مغیابه آن و هم وجوب را بعـد از دخول و مشـروط به آن جعل کنـد، معقول نیست حتی از مولای عرفی زیرا که در ذهنش تهافت در ملاک جعل پیش می آید که محال است چون که متعلق این دو حکم که فعل واحد و در زمان واحد است یا مفسده غالبه دارد و یا مصـلحت غالبه و علی کل تقدیر باید یکی از دو حکم مـذکور را جعل کنـد و این که یک فعل را ببیند که هم در آن مصـلحت غالبه است و هم مفسده غالبه و این مسـتلزم تهافت در نظر جاعل است پس وحدت متعلق کافی است که جاعل نتواند برای آن دو حکم قرار دهد حتی به نحوی که فعلیت آنهـا در دو زمـان باشـد مگر به نحو نسـخ آن هم در صورت جهل و این خارج از فرض است زیرا که فرض به این است که از اول هر دو حکم در حـق مکلـف جعـل می شـود پس درست است که زمـان فعلیت حرمت و وجوب متفـاوت است ولی متعلق وجوب و حرمت چون یک فعل است این فعل یا بایـد مصـلحت غالبه داشـته باشـد و یا مفسـده غالبه که علی کل تقـدیر جاعل نمی توانـد بیش از یـک حکم برای آن قرار دهـد و چون فرض بر این است که خروج بعـد از دخول مصـلحت غالبه دارد یا به جهت وجوب نفسـی ردّ مال و تخلیه غصب بنابر مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)ـ که در جهت دوم گذشت ـ و یا به جهت وجوب غیری برای واجب اهم لـذا اصـلا برای خروج حرمت جعل نمی شود حتی به نحو مغیای به دخول و فقط وجوب خروج مشـروط به دخول مجعول است ولـذا مکلف اسـتحقاق عقوبت بر آن را هم نـدارد و قول اول ثابت می شود که خروج از ابتـدا واجب مشروط است و حرام نیست و استحقاق عقوبت بر غصب دخولی است نه بر خروج .

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

حرمت خروج بعداز دخول (۹۳/۱۰/۱۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بیانی بود که مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)در رد بیان مرحوم صاحب فصول(رحمه الله)(۲) داشتند که گفته شد که به دو بیان قابل تقریب است .

تقریب اول: بیان اول این بود که اگر حرمت خروج بعداز دخول ساقط شود و وجوب غیری یا نفسی بیاید که این معقول نیست و مستلزم جهل آمر است که در شارع مقدس معقول نیست بلکه حتی در غیر شارع هم مستلزم تهافت در لحاظ آمر است که محال است چون که هر چند زمان حرمت قبل از زمان وجوب است و دو حکم در یک زمان جمع نشدند که اجتماع ضدین حاصل شود ولی متعلقشان یک فعل و در یک زمان است و آن خروج بعد از دخول است که این می خواهد قبل از دخول حرام باشد و بعد از دخول واجب باشد و متعلق و فعل واحد، یا مصلحت غالبه دارد یا مفسده غالبه و نمی شود واجد هر دو باشد و آمر معمولی هم به این نکته ملتفت است که اگر این متعلق واحد در زمان واحد مصلحت غالبه دارد دیگر چرا برای آن حرمت جعل کند و اگر مفسده غالبه دارد چرا برایش وجوب جعل کند مگر این که جهل داشته باشد مثلاً اول فکر می کرده مفسده دارد و بعدا فهمیده است که دارای مصلحت است که این خارج از فرض است زیرا فرض این است که هر دو حکم از ابتداء مجعول است پس تعدد زمان وجوب و حرمت که متعلق واحد دارند در رفع امتناع کافی نیست و معیار، به تعدد زمان متعلق است .

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

۲- الفصول الغرویه، ص ۱۳۸.

آقای خویی(رحمه الله)(۱)مطلبی را هم بر این تقریب فوق اضافه می کند که این مطلب در احکام تکلیفی صحیح است ولی در احکام وضعی قابل تصور است به این نحو که اگر در دو زمان باشد دو حکم وضعی متناقض را بر یک موضوع قرار داده بر خلاف نظر مرحوم میرزا(رحمه الله)مثلا ایشان در بحث بیع فضولی قائل به کشف حکمی شده اند که در عقد فضولی اقوالی هست که اگر بیع فضولی انجام شد و مالک بعد اجازه داد در این اجازه بحث شده است که آیا ناقل است یا کاشف و چون که اجازه بیع قبلی است و بیع قبلی را تنفیذ می کند گفته می شود که کاشف است و بحث شده که آیا این کشف، حقیقی است و یا حکمی، که اگر کشف حقیقی باشد اجازه مثل شرط متاخر است برای مشروط متقدم و حقیقتاً مالکیت و نقل انتقال از قبل حاصل شده است و این را کشف حقیقی می گویند و یک قول هم کشف حکمی است که گفته اند قبل از زمان اجازه مبیع واقعاً بر ملک مالک اصلی باقی بوده است ولی بعد از اجازه از زمان اجازه به بعد حکم می شود که از روز اول انتقال ملکیت حاصل شده است نه این که کشف می کنیم واقعا بوده است بلکه حالا حکم می شود که از اول بوده است با این که واقعاً در روز قبل از اجازه ملکیت مالک اصلی باقی بوده است ولی در زمان بعد از اجازه حکم می شود که از اول منتقل شده است و این دو حکم وضعی به ملکیت یک مال در یک زمان از آنجا که خود حکمهای وضعی در دو زمان هستند اشکال

نـدارد و مصـلحت در خود این دو اعتبار وضـعی است و می خواهـد آثاری را بر خود این حکم وضـعی ــ که متعـدد و در دو زمان است ــ بار کنـد و در متعلق آن که واحد است نیست ولیکن در احکام تکلیفی این معقول نیست و نمی شود متعلق واحد در زمان واحـد هم مصـلحت غالبه داشـته باشـد و هم مفسـده غالبه و ایشان بر اساس این بیان می گویـد اگر قائل شویم بعـد از دخـول، مقتضـی وجوب خروج را داریم و مصـلحتش غـالب است دیگر جعـل حرمت بر آن معقول نیست نه الا ن و نه قبـل از دخول و آمر حتی در مولای عرفی و معمولی هم نمی توانـد دو حکم متضاد بر متعلق واحـد در زمان واحـد جعل کنـد مگر به نحو نسخ و تبدل نظر که خارج از بحث است.

ص: ۱۵۰

۱- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۱۷.

لهـذا بنابر وجوب نفسـی و یا غیری خروج بعد از دخول دیگر حرمتی وجود نداشـته حتی قبل از دخول و همان قول منسوب به شیخ انصاری(رحمه الله)(۱) ثـابت می شـود و مرحـوم آقـای خـویی(رحمه الله)این مطلب را هم قبول کرده است ولی چون که مقتضـی وجـوب را برای خروج نه برای وجـوب نفسـی قائـل شـده و نه غیری قائـل به حرمت قبـل از دخول شـده است و عـدم وجـوب و عـدم حرمـت بعـد از دخـول که قـول صـاحب کفـایه(رحمه الله)است را قبـول کرده است و الاـ ایشـان بیـان مرحـوم میرزا(رحمه الله) را نسـبت به عـدم امکان جعل حرمت مغیا به دخول و وجوب خروج بعـد الـدخول را قبول کرده است چنانکه توضیح بیشتر آن خواهد آمد.

این بیـان تمام نیست و در این جا امتناعی نیست و نه به لحاظ مصـلحت و مفسـده غالبه یعنی مبادی حرمت و وجوب تهافتی در لحاظ آمر به وجود می آید و نه به لحاظ نفس دو حکم وجوب و حرمت.

اما به لحاظ مصـلحت غالبه و مفسـده غالبه محـذوری نیست زیرا که به لحاظ عالم ملاکات معقول و ممکن است در یک فعلی مفسـده مطلقه ای باشد مثلا فعل غصب مفسده مطلقه غیر مشـروطه دارد حتی نسـبت به حصه غصب خروجی ولی در مورد این مفسـده چنانچه مکلف داخل مکان مغصوب شد یک مصـلحت غالبی هم ایجاد می شود به نحوی که دخول شـرط اتصافش و نیاز به آن است نه شـرط تحقق آن یعنی یک وقت هم مصلحت و هم مفسده در شخص متعلق واحد مطلق و فعلی است در این جـا دیگر دو ملاـک در کـار نبوده و دو حکم قابـل جعـل نیست بلکه یکی از دو حکم قابـل جعـل است که طبق ملاک غالب باشد.

۱- مطارح الانظار، ج۱، ص۷۰۹.

اما اگر فعلیت مصلحت و نیاز به آن و یا توقف بر آن مشروط به دخول بود و مثلاً دخول شرط اتصافش بود که اگر داخل نمی شد به آن نیاز نبود و این مصلحت لازم نمی شد در چنین حالتی مولا، هم خواهان ترک آن مفسده مطلقه است و هم عدم تفویت آن مصلحت غالبه مشروط را ــ در فرض تحقق شرطش ــ می خواهد و از هیچ یک دست نمی کشد و تهافتی در مبادی و ملاکات شکل نمی گیرد زیرا که مکلف می تواند با ترک آن شرط یعنی دخول، هم مفسده مطلقه را در غصب خروجی ترک کرده باشد و هم مصلحت را تفویت نکرده باشد چون که قبلاً گفتیم که رفع نیاز و شرط اتصاف تفویت نیست و همچنین است اگر فرض شود که مفسده اعظمی در عدم خروج بعد از دخول حاصل می شود که دخول، شرط تحقق آن مفسده اعظم است که اقتضای امر به خروج می کند و این مطلب مثل این است که اگر تشنه نشوید آب خوردن مصلحت پیدا نمی کند و ارتفاع شرائط اتصاف به معنای از بین رفتن نیاز به مصلحت است نه این که مصلحت از بین رفته و تفویت شده است.

پس اگر فعلی و متعلق واحدی مفسده مطلقه داشت و دارای مصلحت مشروطه به شرطی به نحو شرط اتصاف که در اینجا دخول است، بود که بعد از دخول نیاز به مصلحت در خروج ایجاد می شود در این گونه موارد قهراً آمر می خواهد هم مفسده غصب تحقق نیابد چون مطلق است و هم نیاز به آن مصلحت در خروج غصبی اگر محقق شد تفویت نشود و لذا هم از آن غصب خروجی نهی می کند و هم امر می کند مشروط به خروج علی تقدیر دخول تا این که مکلف داخل مکان مغصوب نشود تا هم غصب خروجی را ترک کرده باشد و مفسده اش دفع شود و هم وقتی داخل نشد نیاز به مصلحت مشروط در خروج ندارد چون شرطش فعلی نشده است و هم وجوب مشروط را جعل می کند تا در فرض مخالفت و عصیان غالبه که نیازش و شرط اتصافش حاصل شده است تفویت نشود هر چند مکلف بر فرض دخول نسبت به تحقق مفسده مطلقه در غصب عصیان کرده و آن را ترک نکرده است.

ص: ۱۵۲

پس می شود متعلق و فعل واحد این حالت را داشته باشد که هم در او مفسده مطلقی باشد و هم علی تقدیر شرطی مفسده اعظمی در عدم آن و یا مصلحت اهم در فعل آن شکل گیرد که اگر آن شرط نبود این مصلحت و نیاز شکل نمی گرفت و آنچه که محال است این است که در متعلق واحدی هم مفسده غالبه و هم مصلحت غالبه هر دو فعلی و مطلق باشد لیکن در مانحن فیه اینگونه نیست و به نحوی است که گفتیم و معقول است و مثال هم زیاد دارد مثلاـ برای انسان خوردن دوای تلخ ناخوشایند است ولی وقتی مریض شد خوردنش دارای مصلحت اعظم است ولی این به معنای تلخ نبودن و مبغوضیت نفسی نداشتن نیست و لذا همان مفسده تلخی که مطلق است موجب اجتناب از مریض شدنش می شود تا دچار خوردن دارویی تلخ و مبغوض نشود هر چند بعد از مریض شدن مطلوب وی می شود چون که مصلحت اهم سلامت متوقف بر آن شده است و این تلخی و مفسده مطلقه در آن دارو باعث می شود که کاری کند که مریض نشود.

پس از نظر مبادی تهافتی در کار نیست و از نظر وجوب و حرمت هم چنانچه ملاکات این گونه شد تهافتی در کار نیست و آمر عرفی هم جعل حرمت می کند و هم جعل وجوب مشروط برای این که هر دو غرض تفویت نشود; حرمت را جعل می کند چون که مکلف می تواند آن شرط را ایجاد نکند و داخل نشود و هر دو ملاک تفویت نشود ولیکن اگر داخل شود و ملاک ترک مفسده مطلقه را تفویت کرد به خروج امر می کند تا مصلحت غالبه تحصیل شود و تفویت حاصل نشود و یا مفسده اعظم شکل نگیرد.

بـدین ترتیب امکان تعلق امر و نهی و وجوب و حرمت به متعلق واحد مشـخص می شود چون که مرکز و محرکیت آنها متعدد است نهی و حرمت برای این است که مولا می خواهد ترک خروجی از باب عدم دخول صورت گیرد واین با امر به خروج که مشروط به دخول است منافات ندارد چون که امر مشروط شرط خودش را ایجاد نمی کند بلکه علی تقدیر تحقق شرط امر سد باب عـدم مامور به می کنـد که این باب عـدم دیگری است که حرمت قبل از دخول، آن را باز نمی کنـد پس مرکز فاعلیت و محرکیت این دو حکم تـا است و امتنـاع و تهـافتی میـان این دو حکم یعنی حرمت مغیّاِی به دخـول و قبـل از دخـول و وجوب مشروط به دخول به هیچ وجه موجود نیست.

این برهان روشـنی است بر امکان و صـحت مـدعای صاحب فصول(رحمه الله) که قائل است خروج از غصب قبل از دخول می توانـد حرام باشد و حرمتش مغیای به دخول باشد و در عین حال دارای وجوب نفسـی و یا غیری مشـروط به دخول هم باشد و این مطلب نه تهـافت و امتنـاعی به لحـاظ مبـادی حرمت و وجوب دارد و نه به لحـاظ محرکیت و بـاعثیت و زاجریت وجوب و حرمت محذوری دارد .

بنـابراین نه بین ملاـکین و عالم مبادی این دو امر و نهی تهافتی است و نه به لحاظ عالم خطاب، حرمت مغیا به دخول و وجوب مشروط به آن، چون که محرکیت هر کدام به مرکزی غیر از دیگری دارند و حرمت بابی را برای ترک غصب خروجی باز می کند غیر از بابی که وجوب مشروط به دخول آن را سد می کند.

ص: ۱۵۴

تقریب دوم: تقریب دیگری هم در تقریرات ایشان آمده است که در پاورقی ذکر کرده ایم و حاصلش این است که حرمتی که می خواهد قبل از دخول جعل شود برای حصه غصب خروجی است که در فرض تحققش مطلوب بوده و دارای مصلحت غالبه است و حرام واقع نمی شود در صورتی که حرمت باید از فعلی که اگر واقع شود حرام باشد زاجریت داشته باشد و چه طور می شود حرمت را برای فعلی قرار دهید که در فرض وقوعش دارای مصلحت غالبه و مطلوبیت است و حرام واقع نمی شود و این خلاف زاجریت و محرکیت نهی و حرمت است و این تحریم چیزی است که لو وقع، وقع محبوبا و این چنین حرمتی زاجریت ندارد و لغو است چون اگر انجام بدهد حرام نیست .

این بیان هم تمام نیست چون زاجریت هر تکلیفی به لحاظ زمان فعلیت خودش است یعنی زمانی که این حرمت فعلی است باید زاجریت داشته باشد و این جا دارد و زمانی که این حرمت فعلی است یعنی قبل از دخول این نهی زاجریت داشته و مکلف را حتی از تحقق حصه غصب خروجی به این که وارد نشود منع می کند یعنی می گوید خروج غصبی را منعدم کن به ترک دخول و این زاجریت برای این حرمت است ولذا بر آن هم عقاب می شود هر چند حرمت بعد از دخول به جهت لغویت، بقاءً ساقط شود و مغیا می شود به دخول ولازم نیست که اتصاف به حرمت در زمان تحقق فعل حرام باشد و الا به مسببات تولیدی نقض می شود که حرام هستند و میان زمان تحقق آنها و زمان فعل سبب آنها فاصله باشد مثلاً میان قتل نفس محترمه و سببش که دادن طعام مسموم است زمانی فاصله باشد که در آن زمان منع از تحقق سبب برای مکلف مقدور نباشد و نهی از باب لغویت، بقاء ساقط شود .

ص: ۱۵۵

بنـابراین در این جـا هم زاجریت حرمت قبـل از دخول در زمـان خودش تـام است و این کافی است و بیش از این هم زاجریت لازم نیست هماننـد محرمات بالتسبیب پس برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)با هر دو تقریبش تمام نبوده و قول صـاحب فصول(رحمه الله)معقول است یعنی بنـابر وجود مقتضـی وجوب نفسـی و یا غیری در خروج مشـروط به دخول، خروج واجب می شود و حرام قبل از دخول که سـقوطش بعد از دخول به جهت لغویت سـقوط عصـیانی است و این قول هیچ امتناعی ندارد.

ادامه بحث قبل (۹۳/۱۰/۱۶)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اشـکال مرحـوم میرزا(رحمه الله)(۱)و مرحـوم آقـای خویی(رحمه الله)(۲)بر قـول صـاحب فصـول(رحمه الله) بود که فرموده بودنـد میزان در امتنـاع اجتماع امر و نهی وحـدت زمان متعلق است و نمی شود غصب خروجی دارای حرمت باشـد که قبل از دخول ثابت شده باشد و بعد از دخول هم وجوب بیاید با این که متعلق آنها یک فعل و در زمان واحد است.

این مطلب فوق اصـل محـذوری بود که به طور فنی بیـان گردیـده که در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله) مطرح شـده بود و در کلمات آقای خویی(رحمه الله)نیز زیاد به آن پرداخته شـده است و مورد قبول واقع شده و فرق بین احکام وضـعی و تکلیفی را هم گفته بودند و مغالطه این بیان در کلمات شهید صدر(رحمه الله)(۳)بیان شد.

حـال ممکن است کسـی در اینجـا این گـونه فرض کنـد که مـا در بـاب خروج یـک جـواب دیگری هم داریم به این نحـو که خروج، حرکتی است قائم به شخص مکلف و غصب، القای ثقل و کون در مکان مغصوب است و این ها دو فعل متقارن با هم دیگر هستند؛ حرکت خروجی فعلی در عضلات متحرک است و غصب کون در مکان مغصوب است و این دو مثل نماز و نظر به اجنبیه و یا کون در مکان مغصوب و رکوع و قیام است و ترکیب بین آنها انضـمامی است و وقتی ترکیب انضـمامی شـد می شود یکی محرم باشد و دیگری واجب، حال یا واجب نفسـی و یا واجب غیری و چون ترکیب انضمامی است محذور امتناع در کـار نیست مثـل این که حین خوانـدن نمـاز به اجنبیه نیز نظر کنـد یـا مثـل نمـاز در مکان مغصوب بنابراین که ترکیب بین آنها انضـمامی است و سـجود را هم بگوئیم القـای ثقل نیست و از مقوله وضع است و آن مقوله دیگری غیر از مقوله غصب است و ترکیب در آنها انضمامی است پس امتناعی در کار نیست.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷

۲- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۱۷.

۳- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۹۶.

این جواب ناتمام است اولاً: چون واقعاً خروج تنها حرکت نیست بلکه پاگذاشـتن و تصـرف در زمین مغصوب است و حرکاتی که قوام فعـل خروجی است تصـرفی است غیر از تصـرف نشسـتن در مکـان مغصوب و فرضـا اگر در این مثـال ترکیب اتحادی

نیست می شود ترکیب اتحادی را مثال زد و آن جا هم همین بحث می آید که باید به طور اساسی حل شود.

ثانیاً: این جا کون در مکان مغصوب و حرکت خروجی متلازمین دائمی هستند و بنابر ترکیب انضمامی بازهم مشکل تکلیف به محال پیش می آید زیرا که مکلف نمی تواند بین آنها تفکیک قائل شود و متلازمینی هستند که افتراق ندارند پس باید اشکال را به گونه دیگری حل کرد که آیا می شود حرمتی قبل از دخول و وجوب خروجی مشروط به دخول بیاید یا خیر؟ در این رابطه برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)و آقای خویی(رحمه الله) مطرح است که معیار در امتناع اجتماع، وحدت متعلق در زمان واحد است حتی اگر حرمت و وجوب در دو زمان باشد و گفتند که مستلزم جهل بلکه تهافت در لحاظ آمر است این اصل و روح برهان ایشان بر امتناع است .

حل این برهان نکته ای است که در کلام شهید صدر(رحمه الله) وجود داشت که ایشان فرمود میان این دو حکم تنافی نیست هر چند متعلق در یک زمان است و اگر وجوب و ملاک و محبوبیتی که به جهت آن حاصل می شود مشروط به دخول باشد دخول شرط اتصاف باشد، تضاد یا تهافتی در این صورت شکل نمی گیرد نه در محرکیت امر و نهی و نه در مبادی آنها زیرا که در مبادی حرمت ـ یعنی مفسده ـ غصب، مطلق است و این اقتضا دارد تحریم مطلقی هم بشود حتی برای حصه غصبی خروجی و یک مصلحتی هم در طول دخول برای خروج ایجاد می شود ـ حال چه نفسی باشد و چه غیری مثلا ترک غصب زائد و یا انقاذ غریق متوقف بر آن شده باشد و این مصلحت که ایجاد می شود اقتضا می کند که وجوب مشروط به دخول هم جعل شود ولی چون در طول دخول است منافاتی با زاجریت و اقتضای حرمت خروج قبل از دخول ندارد و هنگامی که داخل شد وجوب هم می آید ولی چون مشروط است به دخول نمی گوید که باید داخل شود زیرا دخول، شرط وجوب و اتصاف است و وجوب موضوع و شرط خود را اقتضا نمی کند پس در عالم مبادی و ملاکات مصلحت و مفسده با هم تنافی ندارند و در محرکیت و زاجریت نیز با هم تنافی ندارند و نهی، عدم خروج به عدم دخول را اقتضا می کند و می گوید غصب خروجی را از طریق ترک سببش ـ که دخول است ـ ترک کن و این رافع موضوع مصلحت و شرط آن است که با وجوب مشروط تنافی ندارد چون که رفع شرط اتصاف و موضوع مصلحت، تفویت مصلحت نیست و وجوب هم مشروط به دخول است که زاجریت حرمت در آن بسبب عصیان اضطراری غصب در آن بعد از دخول چه خارج بشود و چه نشود ساقط شده است .

این بیـان فنی اصـل اشـكال را حل می كنـد ولی این بیان متوقف است بر این كه ما قوام احكام را حب و بغض نـدانیم كه اگر قوام و روح تكالیف را حب و بغض بدانیم.

این بیـان تمـام نیست چـون این حرمت ـ كه می خواهـد از قبـل فعلی باشـد و عرض كردیم كه بـا دخول ساقط می شود ـ به حصه غصب خروجی تعلق گرفته است كه زمانش بعـد از غصب دخولی می باشد و گفتیم كه زمان متعلق، واحد است و همین حصه از غصب متعلق وجوب نفسـی و یا غیری مشروط است كه مصلحت غالبه دارد و در حب و بغض نسبت به خروج كسر و انكسـار می كنـد پس آمر می دانـد كـه بعـد از دخـول آن متعلـق واحـد در زمـان دیگر فعلیـت مبغوضــیت نخواهـد داشـت و مبغوضیتش كسر و انكسار شده شأنی می شود ولی باز هم حرمت را برای آن قرار می دهد.

پس این بیـان متوقـف است براین نكته كه مبغوضـیت شـانی را در تعلق حرمت كـافی بـدانیم و مبغوضـیت فعلی لاـزم نباشـد و مبغوضـیت مثل مفسده و مصـلحت امور تكوینی هستند كه در متعلق و در زمان متعلق باید موجود باشد یعنی همان طور كه می گوئیم در زمان خروج، غصب دارای مفسده است باید مبغوضـیت هم ـ اگر قوام حرمت باشد ـ در آن زمان باشد در صورتی كه در اینجا متعلق حرمت در زمان خودش فاقد مبغوضیت فعلی است بلكه دارای مبغوضیت شانی است ولی گفتیم كه آن لازم نیست و مفسـده در غصب خروجی برای جعـل حرمت كـافی است چون كه مولی عـدم وقوع آن مفسـده مطلق را كه در متعلق فعلی می خواهـد و محركیتش این است كه مكلـف داخـل نمی شود و مفسـده دفع می شود و مصـلحت هم تفویت نمی گردد چون كه شرط اتصافش به وجود نیامده است.

ص: ۱۵۸

پس لازمه بیان فنی و صحیح شهید صدر(رحمه الله) در این جا این است که مبغوضیت و محبوبیت قوام وجوب و حرمت نیست و خود ایشـان این را ملتفت شـده ولـذا مطلبی را که در بحث اجتمـاع گـذشت تغییر داده است همـانگونه که در آنجا نیز اشاره کردیم یعنی لازمه این جـواب فنی از برهـان مرحـوم میرزا(رحمه الله)و آقـای خـویی(رحمه الله)این است که قوام امر و نهی به زاجریت و محرکیت است و تضـاد هم به همین لحـاظ است و به لحاظ حب و بغض نیست تا گفته شود روح امر و نهی است و آن را سبب امتناع اجتماع بدانیم و این یک نکته کلی است که بایستی امتناع اجتماع امر و نهی و تضاد میان آنها به لحاظ مرکز محرکیت و زاجریت آنها لحاظ شود ولذا آنچه که در بحث امر به جامع و نهی از فرد ـ مسأله اولی ـ گذشت و مرحوم شهید صـدر(رحمه الله)فرمود که درست است که امر به صـرف وجود خورده و صـرف وجود غیر از فرد است ولی حب جامع به نحو بـدلی و صـرف الوجود بر فرض ترک بـاقی افراد به فرد سـرایت می کنـد و آن فرد محبوب می شود و اجتماع حب و بغض در آن شکل می گیرد که محال است و لذا باید امر به صرف الوجود مقید شود به غیر فرد محرم و می گفتند این امتناعی است که مبتنی است بر سـریان حب از جامع به فرد علی سبیل البـدل یا مشـروط که ایشان آن جا فرمود وجدان ما این را قبول می کند و لیکن ایشـان طبق این بیان در اینجا از امتناع عقلی در آن مسأله دست کشـیدند البته از حب مشـروط بر نگشـتند بلکه از این که محبـوبیت و مبغوضـیت فعلی قـوام امر و نهی اسـت دست کشـیدند که طبـق آن دیگر عیـبی نـدارد حب صـرف الوجـود به فرد سرایت کنـد و مثلاً مبغضویت فرد غالب باشـد و حب جامع در فرد شأنی باشـد و لازم نیست که امر مقیـد شود و بر جامع باقی می مانـد چرا که قوام امر به محرکیت است که به صـرف الوجود است و بـا حرمت فرد و زجر آن تنافی و تضادی نـدارد چون که در دو مرکز هسـتند و هر دو هم قابـل امتثـال هسـتند هر چنـد اگر آن فرد را انجام دهـد هم واجب و صـرف الوجود شـکل گرفته و هم حرام، پس حتی اگر سـرایت حب از جامع به کل فرد فرد علی سبیل البـدل را قبول کنیم این بالدقه باعث امتناع امر به صرف الوجود و نهی از فرد نمی شود.

در این جا هم این دو مصلحت مشروطه و مفسده مطلقه در خروج غصبی هر دو قابل تحصیل هستند و لذا قبل از دخول که نهی فعلی است می تواند هر دو را تفویت نکند و بعد از دخول هم وجود مشروط فعلی می شود و از تفویت مصلحت جلوگیری می کند پس هر چند مبغوضیت خروج بعد از دخول شانی است ولیکن حرمت قبل از دخول برای حفظ غرض مولی و عدم تفویت آن کافی است و قوام نهی به همین است نه به مبغوضیت فعلی متعلق آن.

نکته اصلی در حل مساله همین است که تضاد وجوب و حرمت به لحاظ محبوبیت و مبغوضیت در مبادیشان نیست تا با هم متضاد باشند زیرا که قوامشان به آنها نیست هر چند معمولاً واجب محبوب و حرام مبغوض است بلکه قوامشان به محرکیت برای تحصیل غرض است ولذا گر دو غرض به گونه ای باشد که امر و نهی بتوانند آنها را تامین کنند بدون این که غرضی تفویت شود و بدون این که زاجریت نهی و باعثیت امر بر یک متعلق و یک مرکز قرار بگیرد امتناعی در کار نخواهد بود و این نکته اصلی حل مشکل است و این هم متوقف است بر این که ما قوام امر و نهی را به مبغوضیت و محبوبیت ندانیم گرچه ممکن است ظهور عرفی خطابات امر و نهی کاشف از آن باشد و طبق این ضابطه هرگاه امر و نهی در باعثیت و زاجریت در یک مرکز و با هم جمع نشوند و مثلاً یکی مشروط به شرطی باشد که در آن زمان نباشد و یا در مرکزی باشد که دیگری زجر ندارد در این صورت امتناع رفع می شود و این مصادیق متعددی خواهد داشت که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می کنیم .

۱ ـ مورد امر به جامع به نحو صرف الوجود و نهی از فرد آن است (مثل امر به نماز و نهی از نماز در حمام) که تفصیل آن گذشت .

۲ ـ مورد دوم محل بحث ما است بنابراین که خروج واجب نفسی و یا غیری باشد و زاجریت حرمت خروج به جهت اضطرار به این مقدار از غصب بعد از دخول ساقط می شود بلکه گفته شده حرمت هم به جهت لغویت ساقط می شود ولذا وجوبی که بیاید و مشروط به دخول است در زمان سقوط حرمت و زاجریتش خواهد آمد گرچه متعلقشان در یک زمان است و آن غصب در زمان خروج است و جعل این وجوب مشروط به جهت مصلحت غالبه مشروط به دخول است که اگر مکلف داخل نمی شد و حرمت را امتثال می کرد با عدم دخول این مصلحت نبود و موضوع نداشت و چنین جایی هم تعلق چنین حرمت و وجوبی به متعلق واحد اشکال ندارد مگر این که در وجوب و حرمت محبوبیت و مبغوضیت بالفعل را شرط کنیم و وجود مفسده و مصلحتی که بتوان آنها را با محرکیت نهی مطلق و امر مشروط تامین کرد کافی نباشد اما اگر آن را کافی بدانیم که روح جواب و حل شهید صدر(رحمه الله) در همین نکته بود دیگر امتناعی در کار نیست و محذور امتناع و تضاد به جمع شدن بعث و زجر بر یک مرکز است که در این موارد جمع نمی شوند.

حال می خواهیم در این جا براین اساس نکته ای را اضافه کنیم که طبق این تحلیل صحیح ما اگر قائل به عدم سقوط حرمت بعد از دخول هم بشویم باز هم مشکل امتناع و تضاد رخ نخواهد داد و لازم نیست که صاحب فصول(رحمه الله)ملتزم شود که حرمت با دخول ساقط می شود چون مثلاً لغو است چون این مقدار از لغویت در اطلاق و بقای زمانی حرمت تا تحقق عصیان قید خطابات نمی باشد و موجب سقوط فعلیت حرمت یا وجوب نیست بلکه موجب سقوط فاعلیت آنها است و الا در مسببات تولیدی که محرم یا واجب با فاصله و بعد از اسباب تولیدی محقق می شوند قدرت مکلف بر آنها بعد از تحقق سبب زائل می شود مثلاًـ بعد از دادن غذای مسموم دیگر مکلف قدرت بر ترک کشتن ندارد و بعید است که گفته شود آنجا هم حرمت ساقط می شود و وقتی کشته می شود حرام فعلی شکل نگرفته است بلکه اعتبار حرمت باقی می باشد و بقاء حرمت در این جا مشکلی نخواهد داشت و این مقدار بقای حرمت لغویت ندارد و این همان بقای حرمت یا وجوب تا زمان معصیت و امتثال است.

مانحن فیه نیز حرمت غصب خروجی از مصادیق مسببات تولیدی است که به سبب دخول قهراً و اضطراراً واقع می شود که اگر کسی بگوید حرمت بعد از دخول هم باقی است همان طور که در مسببات تولیدی دیگر می گویند مطلب صحیحی است و اگر این را قبول کنیم باز هم امتناعی در کار نیست زیرا درست است که خروج در یک زمان هم حرام می شود و هم واجب حال چه نفسی باشد ــ اگر قائل شدیم که رد مال واجب نفسی است ــ و چه واجب غیری باشد) ولی اعتبار حرمت و وجوب که با هم تنافی ندارند و به لحاظ مبادی هم که گفتیم مبغوضیت و محبوبیت فعلی لازم نیست و گفتیم قوام وجوب و حرمت به زاجریت و باعثیت آنها است و این حرمت غصب، بعد از دخول خروجی چه باقی باشد و چه باقی نباشد دیگر زاجریت ندارد و مکلف چه بیرون نرود و چه برود این مقدار غصب در زمان بعد از دخول نسبت به او اضطراری است هر چند اختیار شکل آن که به نحو تصرف بقائی باشد و یا خروجی، اختیاری است ولهذا امر به خروج معقول است ولیکن به لحاظ حرام که جامع غصب است اضطراری است و بعد از دخول ترک آن مقدور نیست بنابراین حتی اگر حرمت هم باقی بماند چون که زاجریت ندارد امتناعی ندارد و تضادی میان وجوب و حرمت شکل نمی گیرد.

بنابراین اگر این راه حل را بپذیریم ــ که می پذیریم ــ نه تنها قول صاحب فصول(رحمه الله) مقبول واقع می شود بلکه قول صاحب قوانین ــ محقق قمی(رحمه الله)

حکم خروج از مکان مغصوب (۹۳/۱۰/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت سوم و حکم خروج از مکـان مغصـوب به سوءاختیـار بـود و اقـوالی گفته شـد و قـولی هم مرحـوم میرزا(رحمه الله)(۱)در رد قـول صـاحب فصول(رحمه الله)(۲)داشت که فرمـوده بـود: بعـد از دخول حرمت ساقـط می شود و وجوب نفسـی بعـداز دخول هست ایشـان برهانی اقامه کرد که آقای خویی;(۳)هم آن را پـذیرفت که اگر ملاـک وجوب نفسـی یا غیری در فعل خروج بعد از دخول باشد دیگر این فعل نمی تواند حرام باشد حتی قبل از دخول چون که متعلق حرمت و وجوب در یک زمان است و متعلق واحد در یک زمان نمی شود هم واجب باشد و هم حرام و هم محبوبیت داشته باشد و هم مبغوضـیت حتی در دو زمـان مگر این که آمر جهـل داشـته باشـد و جهـل هم در مولای حقیقی نیست بلکه در مولی عرفی هم تهافت در لحاظ شکل می گیرد.

ص: ۱۶۳

۱- قوانین الاصول، ج۱، ص۱۵۳.

۲- الفصول الغرویه، ص۱۳۸.

۳- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۱۸.

این برهـان فنی گـذشت و شـهید صـدر(رحمه الله)آن را جـواب داد و فرمـود نه تهـافتی در مبـادی امر و نهی موجود است و نه مشکلی در محرکیت آن ها اتفاق می افتد و می شود مفسده فعل مطلقه باشد و لذا امر آن را حرام می کند ـ ولو قبل از دخول ـ ولی بعـد از دخول به جهت عجز از ترک این مقـدار غصب حرمت ساقـط می شود و امکـان اینکه یـک وجوب مشـروط به دخول در این جـا بیایـد وجود دارد زیرا که مصـلحتی بر فرض دخول محقق می شود و این دو حکم بـا هم تنافی ندارنـد نه در عالم مبادی تهافت دارد و نه در عالم اقتضای تحریک و زاجریت و باعثّیت .

مـا عرض کردیم این جواب فنی و صـحیح است ولی متوقف است بر این که قوام امر و نهی را به محبوبیت و مبغوضـیت متعلق آن هـا نـدانیم و تحقق غرض و ملاـک و یا محبوبیت و مبغوضـیت شأنی هم کافی باشـد و به عبارت بهتر قوام امر و نهی را در محرکیت در تحصـیل غرض بـدانیم و این جـا هم غرض دو حکم در آن متعلـق فعلی است و هم زاجریت نهی قبـل از دخول و هم با عثیت امر مشـروط به دخول با یکـدیگر تضادی ندارنـد زیرا که در یک مرکز جمع نمی شونـد ولذا گفتیم اگر این نکته فنی را قبول کردیم که قوام امر و نهی به محبوبیت و مبغوضـیت بالفعـل نیست حـتی می شود به حرمت بعـد از دخول هم قـائل شـد چون بعـد از دخول حرمت فعلی هم باشـد زاجریت ندارد و مثل مسـببات تولیدی حرام است که پس از تحقق سـبب دیگر حرمت فاعلیت و زاجریت نـدارد و در مانحن فیه هم غصب در آنِ بعـد از دخول به مقـدار زمان خروج قهری الحصول است و فاعلیت حرمت غصب نسبت به این زمان ساقط است گرچه فعلیتش ساقط نباشـد پس وقتی وجوب فعلی می شود که نهی فاقد زاجریت باشد و لذا تضاد میان آن دو نیست چون تضاد امر و نهی به لحاظ فاعلیت و زاجریت آنها است.

پس بنابر قبول وجوب غیری یا نفسی خروج، حق با کلام محقق قمی(رحمه الله) می شود چنانچه اطلاق بقای نهی را در مسببات تولیدی تا تحقق حرام قائل شویم که در قضایای حقیقی معقول است و بر خلاف مقید لبی مقدوریت نیست و قول منسوب به محقق عراقی(رحمه الله)(۱)هم که قائل به حرمت تنها بدون وجوب بود آن است که وجوب نفسی و وجوب غیری را برای خروج انکار کنیم مثلاً ـ وجوب رد و تخلیه را علاوه بر حرمت غصب انکار کنیم و نسبت به وجوب غیری هم، یا در اینجا کبرای وجوب مقدمه را مطلقا انکار کنیم و یا صغرای مقدمیت را قبول نکنیم و یا بگوییم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام آن شی نیست و نهی از غصب زائد مقتضی امر به ضد عام آن ـ یعنی ترک غصب زائد ـ نیست و وقتی غصب مبغوض است محبوبیتی به ترک آن تعلق نمی گیرد تا به خروج که مقدمه ترک است سرایت کند که اگر کسی یکی از این نکات را در این جا قبول کند مقتضی وجوب غیری هم از بین می رود و تنها حرمت باقی می ماند که ظاهراً امام(رحمه الله) هم قائل به همین قول است که خروج تنها حرام است و واجب نیست.

پس آنچه که مهم است برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)بود که گفته اند اگر خروج مقتضی وجوب داشته باشد چه نفسی و چه غیری دیگر قابلیت جعل حرمت در آن وجود ندارد حتی قبل از دخول چون مستلزم جهل و یا تهافت در لحاظ آمر است و طبق این برهان حرف صاحب فصول(رحمه الله) را رد کردند و چون که مرحوم میرزا(رحمه الله)قائل شده است به وجود مقتضی وجوب نفسی در خروج و خروج را مصداق رد مال می داند و رد مال را واجب نفسی می داند لذا می گوید خروج تنها واجب است و حرام نیست و عقاب هم ندارد چون از اول حرمتی وجود نداشته است ولی مرحوم آقای خویی(رحمه الله) چون وجوب نفسی رد مال را قبول ندارد و اگر هم باشد خروج را مصداق رد مال و تخلیه نمی داند بلکه ملازم آن می داند و اگر هم مقدمه باشد، ایشان کبرای وجوب غیری را قبول ندارد لذا می گوید برای خروج، حرمت وجود دارد ولی چون بقای آن بعد از دخول لغو است فلذا با دخول حرمت ساقط می شود یعنی مغیّا بدخول است پس بعد از دخول نه واجب است و نه حرام ولی استحقاق عقاب را داراست چون قبل از دخول حرمت داشته است که بسوء اختیارش ساقط شده است و لزوم خروج عقلی هم دارد چون اگر خارج نشود در غصب زائدی می افتد و این همان قول صاحب کفایه(رحمه الله)

۱- نهایه الافکار، ج۲، ص ۴۵۰.

۴ ــ مورد چهارم القای نفس در تزاحم به سوء اختیار است یعنی جاهایی که بین دو چیز تزاحم است در موارد تزاحم گفتیم که نمی شود امر به هر دو ضد مطلق باشند چون طلب ضدین است که مثل اجتماع ضدین محال است و لازم است هر دو یا یکی به نحو ترتب و مشروط به عصیان دیگری باشد ولی جائی که طرف به سوء اختیار خودش را به تزاحم می اندازد این جا وجهی ندارد که یکی از دو تکلیف به ترک دیگری مقید شود بلکه هر دو امر بصورت مطلق باقی می مانند در قضایای حقیقیه مثلا می داند اگر در مسجد داخل شود چون کفشش نجس است نجاست به مسجد هم سرایت می کند و وقت هم ضیق است که در اینجا هم نماز برای او واجب است و هم تطهیر مسجد در این صورت هر دو تکلیف به اطلاق خود باقی می ماند و ترک مهم هم ترک عصیانی است و هم وجوب ازاله مطلق است و هم وجود نماز و محذور تکلیف به مالا یطاق در جائی است که مکلف به سوءاختیار خودش را در تزاحم نیافکند و در اینجا از اول مکلف این دو تکلیف را داشته است و می توانسته هر دو را امتثال کند و در حقیقت یکی از دو امر فعلی و مطلق را عصیان کرده است و به عبارت دیگر تقیید به عدم اشتغال به اهم یا مساوی در جائی است که محرکیت برای اطلاق هر دو تکلیف معقول نباشد .

در برخی از موارد تزاحم اجتماع امر و نهی هم هست مثلاً بنابر وجوب مقدمه اگر شخصی دو فرد از مقدمه واجب اهم دارد که یکی حرام است و دیگری مباح و عمدا مقدمه مباح را از بین ببرد و مقدمه منحصر شود در محرمه این جا حرمت مقدمه حرام ساقط شده و به ترک ذی المقدمه مشروط نمی شود و این که اگر ذی المقدمه را انجام دهی حرمت ندارد چون حرمت این مقدمه از قبل وجود داشته و زاجریتش فعلی بوده و با عصیان آن را از زاجریت می اندازد و مقدمه، پس از انحصار، وجوب غیری هم داشته باشد حرمت از بین نمی رود چون حرمت زاجریت را داشته و با عصیان از بین می رود و یا محدود می شود بنحوی که با باعثیت وجوب غیری و یا نفسی مشروط تضاد ندارد و این ها همه مصادیق آن نکته می شود و اگر آن نکته را قبول کردیم می شود حرمت باقی باشد چون منافاتی با امر ندارد و در این موارد از تزاحم به سوء اختیار هم بر ترک مهم عقاب می شود و هم اطلاق تکلیف به آن در قضایای حقیقیه حرمت باقی است چون خودش به سوءاختیار رفع قدرت و تعجیز کرده است و آن مقدمه عقلی ــ که خطابات را مقید کردیم به عدم اشتغال به اهم ــ این جا را نمی گیرد چون این جا از موارد تعجیز است پس این، نکته مهمی است و مصادیق متعددی دارد که اگر اصلش را قبول کردیم تمام این مصادیق از تطبیقات این نکته می شود.

ص: ۱۶۷

نکته دوم: نکته مهم دیگر در این جا این است که در نتیجه گیری این برهانی را که مرحوم میرزا(رحمه الله)اقامه کرد و آقای خویی(رحمه الله)نیز قبول کرد _ که میزان در تضاد به وحدت زمان حکم وجوب و حرمت نیست بلکه میزان وحدت زمان متعلق آنها است _ با هم دیگر اختلاف کردند و مرحوم میرزا(رحمه الله)قائل شد که حکم خروج که رد غصب است وجوب است و حرمت از اول هم نبوده است و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)که وجوب نفسی را قبول نداشت و کبرای وجوب غیری را هم پذیرفت می گوید این جا حرمت است زیرا که برای خروج وجوبی موجود نیست تا مانع آن باشد لیکن حرمت تا قبل از دخول و بعد از دخول ساقط می شود و برای سقوط حرمت دو بیان دارند.

یکی همان لغویت است که ما گفتیم و بیان دیگری هم در تقریرات آمده است که عجیب است بدین نحو که وقتی می خواهد قول آغا ضیاء(رحمه الله)را به حرمت خروج فقط، رد کند می فرماید این تکلیف به غیر معقول است چون قطعاً مکث در مکان مغصوب در آنِ دوم بر مکلف حرام است حال اگر خروج هم بر او حرام باشد تکلیف به غیر مقدور است چون که این دو ضدین لا ـ ثالث لهما هستند و بقاء که حرمتش مسلم شد دیگر خروج نمی تواند حرام باشد و تکلیف به مالایطاق است پس حرمت خروج معنی ندارد ولذا فرموده است که خروج، نمی توان حرمت داشته باشد و قول صاحب کفایه(رحمه الله)درست می شود که خروج نه واجب است و نه حرام ولی چون به سوء اختیار داخل شده است و قبلاـ حرام بوده است عصیان شکل گرفته و عقاب دارد و عقلا هم واجب است که بیرون برود این نحوه استدلال اشکالات متعددی دارد .

اشکال اول: این اشکال، اشکال شکلی است که شاید بر تعبیر تقریرات است که گفته است بقاء حرام است و اگر خروج هم حرام باشد تکلیف به غیر مقدور می شود به این نحو که می گوید این تعبیر درست نیست چون آنچه که حرام است جامع غصب است و غصب هم مصادیق مختلفی دارد و حرمت جامع هم انحلالی است که وقتی حرام شد همه حصصش حرام می شود و نسبت جامع حرام به تمام افرادش علی حد واحد است پس نمی شود حرمت غصب در زمان بعد از دخول را در یک فرد آن جامع ــ که مکث است ــ مسلم دانست و سپس گفت چون که ارتفاع هر دو مقدور نیست پس فرد دیگرش که خروج است حرام نیست بلکه باید این گونه توجیه کند که غصب در زمان دوم چه به شکل خروجی باشد و چه مکثی، در این مقدار از زمان تحقق غصب قهری است و بقای حرمت آن لغو است ولهذا نه مکث در آن مقدار از زمان و نه خروج هیچ یک به عنوان غصب حرمت ندارد زیرا که حرمت از این مقدار از غصب بعد از دخول بنابر قبول لغویت مذکور در قضایای حقیقیه ساقط است.

ادامه بحث قبل (۹۳/۱۰/۲۱)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد که آقای خویی(رحمه الله)(۱)قول صاحب کفایه(رحمه الله)(۲)را اختیار فرمود به این نحو که خروج نه واجب است و نه حرام بالفعل، ولی دارای حرمت عقلی ــ که استحقاق عقاب است ــ می باشد و لزوم خروج عقلی را هم داراست و حرمت آن قبل از دخول بوده ولی بعد از دخول ساقط شده است ضمن این که ایشان برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)

۱- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۱۸.

۲- . کفایه الاصول، ص۱۶۸.

عرض کردیم که این تعبیر درست نیست چون که جامع غصب در زمان دوم حرام است و نسبت جامع به هر دو فرد از غصب علی حد سواء است و جامع در هر کدام انجام بگیرد همان غصب حرام شکل گرفته است که اضطراری است و باید علت سقوط حرمت جامع غصب در زمان دوم را لغویت بقای آن تعبیر کند و این یک اشکال شکلی بود به کیفیت تقریر وجه سقوط حرمت خروج بعد از دخول که گذشت .

اشکال دوم: اشکال مهم این است که عرض می کنیم شما که آن برهان را قبول کردید در این جا هم نبایستی قائل به قول صاحب کفایه(رحمه الله)شوید بلکه باید این جا هم حرمت خروج را قبل از دخول انکار می کردید و قبول نمی کردید به جهت این که:

اولاً: شما با مرحوم میرزا(رحمه الله) بحث صغروی کردید با این که بدون شک برخی از اوقات خروج بعد از دخول مصداق عنوان واجب می شود مثل این که بعد از دخول حفظ نفس مکلف با خروج محقق شود مثلاً ـ در آن مکان حیوان درنده ای وجود دارد که نجات و حفظ نفسش در خروج مصداق پیدا می کند و یا به هر عنوان و دلیلی اگر خروج پس از دخول واجب نفسی شود، می پرسیم آیا عقلاً، این غصب خروجی ــ که مکلف به سوءاختیار خودش را در آن انداخته است ــ حرام نیست و معصیت نکرده است؟ و عقاب ندارد؟ و عقاب تنها جائی است که یک عنوان واجب نفسی بر خروج صدق نکند؟ که قطعاً این چنین نیست و این نقض بر شما که برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کردید وارد است زیرا که قطعا مکلف در اینجا هم عقاب دارد چون که خودش را در این بحران انداخته و سبب ارتکاب غصب خروجی شده است که اگر به سوء اختیارش داخل نمی شد هر دو حکم مولا ـ را حفظ کرده بود، پس در این موارد هم حرمت قبل از دخول ثابت است لذا برای اثبات حرمت عقلی خروج یعنی حرمت شرعی آن قبل از دخول باید برهان مذکور را باطل کرد و برهان غلط است اما اگر آن را قبول کردید و گفتید که نمی شود حرمت از قبل باشد این نقض بر شما وارد است و شما صورت مساله را عوض کردید و اختلاف صغروی با مرحوم میرزا(رحمه الله)پیدا کردید که این حلال مشکل نیست.

ثانیاً: در جائی که خروج، وجوب نفسی هم نباشد و وجوب غیری هم کبرا یا صغرایش را قبول ندارید در این جا هم اگر برهان مذکور را قبول کردید مجبورید حرمت خروج قبل از دخول را هم بگوئید ممتنع است چون این که در برهان مذکور پذیرفتید که معیار در اجتماع امر و نهی به وحدت زمان متعلق حکم است و مولایی که جهل ندارد نمی تواند متعلق واحد را هم واجد ملاک حرمت بداند و هم ملاک وجوب، با این که یک فعل است و در یک زمان است مگر این که تصور تبدل علم در حق او ممکن باشد این معیار همچنان که معیار امتناع اجتماع ضدین را وحدت متعلق امر و نهی ـ که تکلیف محال است ـ قرار می دهد، همچنین معیار امتناع تکلیف به محال یعنی به مالایطاق را هم می باشد یعنی ما دو نکته برای امتناع امر و نهی داریم یکی اجتماع ضدین که تکلیف محال است و امتناع دیگری هم داریم که نمی شود به یک چیزی امر کرد و از چیز دیگری که انجام دادن مامور به ملازم و یا متوقف بر آن است نهی کرد مثلاً ـ امر به ذی المقدمه کرده و نهی از مقدمه آن نه از باب اجتماع ضدین که تکلیف محال است زیرا قائل به وجوب غیری هم نیستیم تا در مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت حاصل شود بلکه از باب تکلیف به محال و غیر مقدور ـ که آن هم معقول و ممکن نیست ـ می باشد و لذا می گوئیم که اگر وجوب ذی المقدمه اهم باشد حرمت مقدمه رفع می شود و مشروط می شود به نحو ترتب به ترک ذی المقدمه نه از باب امتناع اجتماع ضدین بلکه از باب امتناع تکلیف به غیر مقدور و به محال و معیار در این امتناع هم مانند امتناع تکلیف محال وحدت زمان امتثال و وحدت زمان متعلق امر و نهی است و مولا در مانحن فیه می داند که خروج بعد از دخول مقدمه منحصره ترک غصب زائد است که حرمتش فعلی است پس حتی اگر مقدمه واجب هم نباشد تکلیف به ترک غصب زائد مقدور مکلف است و در زمان خروج، فعلی و اهم است و خروج را هم نمی تواند با این حرمت حرام کند حتی قبل از دخول بنابراین اگر وجوب مقدمی خروج را قبول نکنیم هر چند اجتماع وجوب و حرمت و تکلیف محال نمی شود لیکن مولا ـ طالب ترک غصب زائد بعد از دخول است که متوقف یا ملازم با خروج است و همچنان که نمی تواند در یک زمان طالب ترک غصب زائد باشد و هم مقدمه ای که ترک غصب زائد متوقف یا ملازم با آن است را حرام کند در دو زمان هم نمی تواند این چنین دو تکلیفی را داشته باشد و این دو تکلیف، تکلیف به محال است مگر که حرمت را ـ به نحو ترتبی ـ مقید کند به عدم امتثال حرمت غصب زائد که در این صورت در فرض خروج و امتثال حرمت غصب زائد کشف می شود که خروج قبل از دخول هم حرمت نداشته است همانند سایر احکام ترتبی و مشروط .

حاصـل این که معیـار در تکلیف محال و تکلیف به محال هر دو وحـدت زمان متعلق است و مولی قبل از دخول هم نمی تواند برای خروج حرمت مطلق قرار دهد چون تکلیف به غیر مقدور می شود ولو اینکه خروج فاقد وجوب غیری یا نفسـی باشد بلکه بایـد ببینـد ملاک کدام اهم است و تکلیف به آن را مطلق قرار دهد و تکلیف به دیگری را نیز به نحو ترتب و مشـروط به عدم امتثال أهم قرار دهـد ولـذا اگر مکلف اهم که ترک غصب زائـد است را انجام داد و از مکان مغصوب خارج شـد شـرط فعلی شـدن حرمت از ابتـداء رفع می شود که ترک اهم است و لـذا عقاب ندارد و هیچ حرامی را انجام نداده است و در این صورت خروج حرام نیست حتی قبـل از دخول و دیگر اسـتحقاق عقـاب نـدارد و به عبـارت دیگر همچنانکه در نظر مفسـده در غصـب خروجی بـا مصـلحت وجـوب نفسـی خروج کسـر و انکسـار می کنـد و طبـق برهـان مرحـوم میرزا(رحمـه الله) و مرحـوم آقـای خویی(رحمه الله) اگر مصـلحت غـالب باشـد نمی توانـد برای خروج حرمت قرار دهـد حتی قبل از دخول چون که متعلق واحد است و در یـک زمـان است هچنین مصـلحت اهم و غالب در ذی المقـدمه که متوقف است بر خروج با مفسـده خروج کسـر و انکسار کرده و مانع می شود از جعل حرمت مطلقه برای خروج حتی قبل از دخول، مگر حرمت به نحو ترتب که با فعل خروج از ابتدا مرتفع می شود و عصـیانی شکل نمی گیرد بلکه حرمت مشروط ترتبی خروج هم در اینجا معقول نیست زیرا که ضدین لاثالث لهما هسـتند که اگر مکلف، حرمت غصب زائد را امتثال نکند قهراً خروج را ترک کرده است پس جعل حرمت خروج قبل از دخول حتی باانکار وجوب نفسی و غیری خروج هم معقول نیست .

ممکن است که کسی برای نصرت آقای خویی(رحمه الله) بگوید که اصلاً ما در این جا دو حکم نداریم تا بحث تکلیف محال یا تکلیف به محال پیش بیاید بلکه این جا یک حکم وجود دارد و آن عبارت از حرمت غصب است ، حرمت غصب هم دخول را می گیرد و هم غصب خروجی را ــ که غصب در آن دوم است ــ و هم غصب زائد بعد از خروج را و ایشان می خواهد بگوید این حرمت شرعی غصب نسبت به زمان دخول فعلی است و نسبت به ساعت سوم هم فعلی است چون که هر دو مقدور هستند ولی نسبت به ساعت دوم قبل از دخول فعلی بوده لیکن بعد از دخول ساقط می شود ولی عقل حکم می کند که باید از آن مکان خارج شوی تا در غصب زائد ــ که مقدور بوده و حرمتش فعلی است ــ نیافتی یعنی یک جعل بیشتر نداریم و این جعل واحد که حرمت است و انحلالی بوده به لحاظ آنات نسبت به آنِ اول و سوم فعلی است و نسبت به آن وسط فعلی بوده ولی به واسطه دخول ساقط می شود و این مطلب مشکلی ندارد و نتیجه اش عدم حرمت فعلی خروج شرعاً و عدم وجوب آن است ولیکن عقلاً لازم است انجام گیرد و بر آن هم عقاب می شود چون که به سوء اختیار انجام گرفته است .

پاسخ این بیان اینگونه است که اگر ایشان ابتدائا این مطلب را می گفت مطلب درستی بود که جائی که واجبی نداشته باشیم همین مطلب درست است و تنها حرمت داریم و این هم به لحاظ زمان انحلالی است و بنابراین که لغویت بقاء حرمت غصب خروجی را قبول کنیم مسأله همین طور است ولی چون ایشان آن برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کرده است که نمی شود مولی حرمت را بر فعلی جعل کند که همان فعل و در همان زمان دارای ملاکی باشد که با ملاک حرمت کسر و انکسار می کند و تأثیر آن را در حرمت از بین می برد زیرا که در این صورت تضاد و تنافی و کسر و انکسار پیش می آید که موجب امتناع جعل حرمت خروج حتی قبل از دخول است که در این صورت دیگر میان حرمت غصب خروج که قبل از دخول بوده و بعد از دخول ساقط شده است و حرمت غصب زائد در زمان سوم ــ که گفتیم بعد از دخول فعلی است و اهم است و لازمه اش خروج است ــ امتناع و تنافی شکل می گیرد و تنها فرق میان این دو نوع امتناع در این است که بنابر وجوب نفسی و یا غیری خروج جعل حرمت خروج قبل از دخول مطلقا ممتنع است و بنابر عدم وجوب آن به نحو ترتب و مشروط به عدم امتثال آن واجب اهم ملازم معقول است که این فرق هم همانگونه که اشاره کردیم در مانحن فیه نیست و در نتیجه در صورت خروج حرمت آن از ابتداء مرتفع می باشد که این بر خلاف قول مختار مرحوم آقای خویی(رحمه الله)است .

ص: ۱۷۴

پس برای رسیدن به قول صاحب کفایه(رحمه الله) یا صاحب فصول(رحمه الله) که حرمت خروج قبل از دخول فعلی شده باشد و مکلف آن را با دخول عصیان می کند باید برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)را باطل کرد با راه حلی که شهید صدر(رحمه الله) ذکر نموده انـد امـا اگر آن را قبول کرده بلکه توضیح و تقریر بیشتری هم نموده دیگر نمی شود قول صاحب کفایه(رحمه الله) را اختیار کرد.

جالب این است که ایشان در دراسات(۱)به تفصیل بیشتر و در محاضرات مختصرتر فرموده است که بنابر قول به وجوب مقدمه قـول صـاحب فصـول(رحمه الله) ثـابت می شـود و خروج واجب غیری می گردد ولیکن قبـل از دخول حرام نیز بوده است ولی حرمتش ساقط شـده و این محال نیست چون که جعل حرمت قبل از دخول با وجوب غیری جمع می شود زیرا مسـتلزم کسـر و انکسـار در ملاکـات و مصـلحت و مفسـده در متعلق واحـد _ که خروج است _ نمی شود زیرا که مصـلحت و ملاـک واجب غیری در ذی المقـدمه است و خود مقـدمه یعنی خروج مصـلحتی ندارد تا کسـر و انکسار لازم آید و آنچه که محال است این است که یک فعل دارای مصلحت غالبه و مفسده غالبه باشد و کسر و انکسار نشود و این در جایی است که واجب نفسی باشد غافل از این که کسر و انکسار بین مصلحت و ذی المقدمه و مفسده مقدمه در موارد تزاحم و تکلیف به محال هم لازم می آید و لـذا مفسـده مقدمه محرمه منحصـره با مصـلحت اهم در ذی المقدمه واجب کسـر و انکسار می کند که اگر ذی المقدمه اهم باشـد حرمت مقـدمه مشروط و ترتبی می شود و اگر بر عکس باشد وجوب ذی المقدمه ترتبی می شود و فرقی میان دو امتناع از جهت لزوم کسر و انکسار نیست.

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۵۲.

پس چه صغرای مقدمیت و چه کبرای وجوب مقدمه را انکار کنید اگر برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کردیم محذور امتناع چه از جهت تکلیف به غیر مقدور و محال باشد و چه از جهت امتناع تضاد و تکلیف محال باشد ــ در هر دو نحو از امتناع ــ معیار امتناع به وحدت زمان متعلق می شود و جعل حرمت برای خروج حتی قبل از دخول معقول نخواهد بود همانگونه که مرحوم میرزا(رحمه الله) اختیار کرده است و نتیجه اش آن است که حتی اگر حرمت نفسی و یا غیری را برای خروج قائل نشویم بازهم خروج حرام عقلی نیست و عقاب ندارد زیرا حرمت قبل از دخول با حرمت غصب زائد که فعلی است بر مکلف قابل جمع نیستند و تکلیف به غیر مقدور به لحاظ زمان متعلق واحد و امتثال است که معقول نیست مگر از جاهل لهذا اگر وجوب خروج را انکار نمودیم بایستی قائل به قول ششم بشویم که خروج واجب شرعی نبوده و حرام عقلی هم نیست ولیکن به جهت ترک غصب زائد، لزوم عقلی دارد که بطلانش روشن است زیرا که غصبی است که به سوء اختیار مکلف انجام گرفته و قاعده (الاضطرار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار) به اقرار مرحوم آقای خویی(رحمه الله)لااقل موجب عقاب می باشد و این واضح البطلان بودن این نتایج کاشف از بطلان آن برهان است و روح و جوهر بحث آن است که باید مغالطه برهان را کشف نمود و انکار صغرای وجوب نفسی و یا غیری نسبت به خروج مشکل را حل نمی کند.

ادامه بحث قبل (۹۳/۱۰/۲۲)

Your browser does not support the audio tag.

روز گذشته عرض شد در این جا چند نکته باید ذکر شود که دو نکته گذشت.

ص: ۱۷۶

نکته سوم مربوط به مطلبی است که مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)در این جا فرموده است و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۲)بر آن اشکال وارد کرده است که این جا هم خلط هایی شده است که باید توضیح داده شود.

مرحوم میرزا(رحمه الله)فرموده است که حق با مرحوم شیخ(رحمه الله)(۳)است که خروج از مکان مغصوب واجب است چون که تخلیه و رد مال غیر واجب است و حرمت ندارد نه شرعا و نه عقلاـ یعنی عقاب ندارد و قبل از دخول هم حرمت نداشته است و مطلب صاحب فصول(رحمه الله)(۴)را ــ که گفته بود واجب است شرعاً و حرام است عقلاـ ــ رد کرد که می گفت قبل از دخول حرمت موجود بوده که با اضطرار بسوءالاختیار ساقط شده ولذا عقاب دارد و در رد او می فرمود که خروج همان طور که نمی تواند بعد از دخول نمی تواند حرام باشد قبل از دخول هم نمی تواند حرام باشد چون متعلق دو حکم واحد است ولو دو حکم متضاد در دو زمان باشند پس با فرض وجوب خروج شرعاً دیگر نه حرمت شرعی وجود دارد و نه حرمت عقلی چون حرمت عقلی هم از باب قاعده (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً لا خطاباً) است و علمای دیگر که قائل به حرمت عقلی شده اند به خاطر اجرای این قاعده است که چون به سوء اختیار وارد مکان غصبی شده است استحقاق عقاب را داراست.

ایشان می گوید این قاعده هم در این جا موضوع ندارد مگر اینکه ما قائل به عدم وجوب خروج بشویم که در این صورت حق با صاحب کفایه(رحمه الله)(۵)می گردد که نه وجوب شرعی است و نه حرمت شرعی چون بعد از دخول اضطرار است و

دیگر نمی تواند این را ترک کند ولی حرمت عقلی دارد چون در این صورت ـ یعنی صورت عدم وجوب خروج شرعاً ـ مصداق قاعده الاضطرار بالاختیار می شود که اضطرار به غصب در زمان بعد از دخول بمقدار خروج، خطاب حرمت را ساقط می کند ولی عقاب باقی است یعنی حرمت قبل از دخول، موجود بوده زیرا که با حکم دیگری تضاد نداشته ولی حرمت قبل از دخول ساقط می شود پس در صورت عدم وجوب شرعی خروج حق با صاحب کفایه(رحمه الله) است.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷

۲- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۲۲.

۳- مطارح الانظار، ص۱۵۳.

۴- الفصول الغرویه، ص۱۳۸.

۵- کفایه الاصول، ص۱۶۸.

ولی اگر قائل به وجوب نفسی یا غیری خروج شدیم مثل صاحب فصول(رحمه الله)که قائل به وجوب خروج شده است در این صورت دیگر نه حرمت شرعی برای خروجی که واجب شد داریم و نه حرمت عقلی چون معنای حرمت عقلی داشتن، این است که قاعده (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً) نسبت به حرمت جاری می شود با این که این قاعده در این جاری نیست سپس برای توضیح عدم جریان قاعده مذکور در مانحن فیه نسبت به حرمت خروج وارد بیاناتی می شود که مرحوم آقای خویی(رحمه الله)آنها را به چهار بیان تعبیر کرده و همه را با توضیح دو نکته رد می کند و می فرماید اگر قائل به وجوب خروج شرعاً هم بشویم بازهم در اینجا قاعده (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار) نسبت به حرمت غصب خروجی جاری است که در اینجا دو بحث وجود دارد .

یکی وجوه چهارگانه ای که مرحوم میرزا(رحمه الله) آنها را بیان کرده است و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)آنها را رد نموده است که در آن ها هم خلط های شده است .

بحث دیگر که بحث امروز و مهم است مطلب عمده ای است که هر دو بزرگوار به آن توجه نکرده اند که اگر به آن توجه می نمودند دیگر نیازی به آن وجوه چهارگانه مرحوم میرزا(رحمه الله) و پاسخهای مرحوم آقای خویی(رحمه الله) نبود و آن مطلب این است که بنابر برهانی که مرحوم میرزا(رحمه الله)اقامه کرد و آقای خویی(رحمه الله)آن را قبول کرد اگر وجوب شرعی به خروج تعلق بگیرد دیگر خروج نمی تواند حرام باشد نه بالفعل چون هم اجتماع ضدین است و هم بقای حرمت لغو است و نه می تواند قبل از دخول حرام باشد چون طبق آن برهان اجتماع ضدین در لحاظ آمر می شود یا مستلزم جهل آمر است زیرا که میزان در امتناع اجتماع وجوب و حرمت وحدت زمان متعلق است و لازمه آن همان است که مرحوم میرزا(رحمه الله) در اینجا گفته است که دیگر حرمت عقلی و استحقاق عقاب هم نخواهیم داشت و قاعده (الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً) هم در حرمت جاری نخواهد شد چون که موضوع قاعده جایی است که حرمت و تکلیفی قبل از اضطرار بسوء الاختیار فعلی باشد تا گفته شود عقابش باقی می ماند اما در صورتی که اصلاً حرمتی برای فعل خروج نباشد نه بعد از دخول و نه قبل از آن دیگر موضوعی برای عقاب و قاعده مذکور وجود نخواهد داشت .

این مطلب فوق روشن و بدیهی است و نیازی به وجوه چهارگانه مرحوم میرزا(رحمه الله) و پاسخهای آقای خویی(رحمه الله)نیست و آن بحثها لغو و زائد است و هم مرحوم میرزا(رحمه الله) و هم آقای خویی(رحمه الله)باید بدون آن بیانات قبول کنند که طبق آن برهان علی فرض وجوب شرعی خروج این جا مورد قاعده الاضطرار بالاختیار نیست چون اگر این برهان را قبول کردیم دیگر نمی توانیم قائل به حرمت قبل از دخول هم بشویم و وقتی جعل حرمت محال شود دیگر حرمتی برای خروج نبوده است تا قاعده الاضطرار بالاختیار را جاری کنیم و شرط جریان این قاعده این است که حرمتی موجود باشد و با اضطرار ساقط شود و این جا اگر از اول برای خروج حرمت نباشد اضطرار به مخالفت تکلیفی نشده است و اگر خروج قبل از دخول دارای حرمت باشد مخالف برهانی است که هر دو بزرگوار آن را قبول کرده اند و حاصل این که جایی که حرمت از اول و قبل از اضطرار هم نباشد بر چه چیزی می خواهید این قاعده را تطبیق کنید تا استحقاق عقاب ثابت شود؟ و این که مرحوم آقای خویی(رحمه الله) در محاضرات فرموده اند حتی اگر خروج واجب باشد بازهم قاعده (الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً) نسبت به حرمت خروج غصبی جاری می شود و استحقاق عقاب و حرمت عقلی را ثابت می کند این مطلب ایشان با قبول کردن برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)تناقض دارد و این تعابیر شاهد بر آن است که آن برهان مغالطه بوده است ولذا ایشان وجداناً هم بر خلاف آن فرموده اند که صحیح هم همین است.

حاصل این که این بیان ـ که مبتنی است بر قبول برهان مذکور ـ در صورت ثبوت وجوب شرعی برای خروج، وجه مستقلی است برای عدم جریان قاعده در این جا و عدم حرمت عقلی ، برای نفی عقاب و عدم جریان قاعده مذکور نیاز به نکته دیگری ندارد چون عقاب و حرمت عقلی بر نفی تکلیف الزامی است که عصیانا ولو به جهت تعجیز و اضطرار بالاختیار ساقط شده باشد پس از شرائط تطبیق این قاعده این است که ابتداءً حرمتی یا وجوبی فعلی شده باشد و با اضطرار ساقط شود اما در جایی که از ابتدای أمر حرمتی برای فعل خروج نه به عنوان خروج و نه به عنوان جامع غصب ـ که شمولی و انحلالی است و شامل خروج غصبی هم می شود ـ نمی تواند باشد، قاعده مذکور موضوع نخواهد داشت.

ممکن است که گفته شود شاید مقصود آقای خویی(رحمه الله) این است که این قاعده به لحاظ ملاک حرمت جاری می شود و عقاب وجود دارد یعنی درست است که خطاب فعلی نبوده و اگر خطاب حرمت باشد به لحاظ وحدت متعلق آن با متعلق وجوب اجتماع ضدین لازم می آید ولی ملاک حرمت موجود بوده است که به لحاظ آن هم (الامتناع بسوءالاختیار لاینافی الاختیار) عقاب را ثابت می کند و مثل موارد مقدمات مفوته می شود که اگر قبل از وقت آب داشت و عمداً آب را ریخت درست است که از زمان فعلیت خطاب بر نماز با وضو قادر نیست و امر به طهور مائی فعلی نشده است ولی دارای عقاب هست چون ملاک، فعلی بوده و تعجیز و تفویت به سوء الاختیار شده است که عقاب دارد و این جا هم ملاک حرمت فعلی بوده و دخول یا عدم دخول در ملاک دخیل نبوده است هر چند اگر خروج واجب باشد خطاب حرمت نمی تواند از اول بیاید.

پاسخ این مطلب هم روشن است زیرا که ثبوت ملاک حرمت نیازمند مثبت است که مثبت آن همان خطاب حرمت است که بالالتزام دلالت دارد بر ملاک و اگر ساقط شود طبق مبنای ایشان دلالت التزامی آن هم ساقط خواهد شد ولهذا در بحث مقدمات مفوته هم گفته شد که دلیل خاص می خواهد والا در آن جا هم حفظ قدرت قبل از وقت لازم نیست .

بنابراین تفصیل را که در اینجا مرحوم میرزا(رحمه الله) آورده است که اگر وجوب شرعی برای خروج نباشد قاعده الاضطرار بالاختیار نسبت به حرمت غصب جاری شده و قول صاحب کفایه ثابت می شود و اگر قائل به وجوب شرعی خروج شدیم حرام عقلی هم نیست و عقاب هم ندارد و مورد قاعده الامتناع بالاختیار هم نمی باشد صحیح است البته نه به جهت آن چهار وجهی که مرحوم میرزا(رحمه الله)ذکر می کند بلکه به خاطر برهان امتناع تعلق وجوب و حرمت حتی در دو زمان به متعلق واحد که این برهان سبب می شود که حرمت خروج از قبل هم موجود نباشد.

پس اگر همه آن بیانات چهارگانه هم باطل باشد بنابر برهان مذکور لازم بود هم مرحوم میرزا(رحمه الله) و هم مرحوم آقای خویی(رحمه الله)این تفصیل را بدهند که دیگر بنابر وجوب شرعی این قاعده مورد ندارد و قول صاحب فصول(رحمه الله) که می گوید خروج هم وجوب شرعی و هم حرمت عقلی دارد باطل می شود و همچنین طبق این مبنی و برهان دیگر ما نیاز به آن بحث ها از انطباق قاعده نخواهیم داشت چون خود مرحوم میرزا(رحمه الله) حرمت عقلی رادر فرض عدم وجوب شرعی خروج قبول دارد و باید مرحوم آقای خویی(رحمه الله) هم در فرض جوب شرعی خروج قائل بعدم جریان قاعده و عدم استحقاق عقاب باشند و این که در صفحه ۹۱ تقریرات ایشان آمده است که اگر خروج، واجب هم باشد _ خلاف آن برهان قبول شده از طرف ایشان _ قاعد الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً به لحاظ حرمت جاری است .

پس این خلط اولی است که در این جا شده است که هم مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)در جریان قاعده مذکور بر حرمت خروج و یا عدم جریان آن وارد بیاناتی شده اند که بنابر این نیازی به آنها نبوده است چرا که اگر آن برهان را قبول نکنیم و آن را مغالطه بدانیم ــ چنانکه شهید صدر(رحمه الله) توضیح آن را بیان کرده اند ــ نوبت به این بحث خواهد رسید که آیا قاعده نسبت به خروج غصبی با این که ترکش مقدور است ولذا ممکن است فعلش هم بعد از دخول واجب نفسی یا غیری باشد، جاری می شود یا نه؟ که البته صحیح آن است که جاری می شود و حرمت عقلی هم به جهت حرمت فعلی شده قبل از دخول، ثابت می شود و وجوه چهارگانه مرحوم میرزا(رحمه الله) طبق این مبنا تمام نخواهد بود که تفصیل آن خواهد آمد.

برهان امتناع اجتماع وجوب (۹۳/۱۰/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

روز گذشته در ذیل نکته سوم به این جمع بندی رسیدیم که اگر قائل به برهان امتناع اجتماع وجوب و حرمت ولو در دو زمان نسبت به متعلق واحد بشویم ــ که مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)و آقای خویی(رحمه الله)(۲)فرمودند ــ نتیجتاً باید آن تفصیلی که مرحوم میرزا(رحمه الله)بین قول به وجوب شرعی خروج و عدم وجوب شرعی آن بیان فرموده بودند; قبول کنیم یعنی اگر قائل به عدم وجوب شرعی خروج شدیم قول صاحب کفایه(رحمه الله)(۳)صحیح است و حرمت عقلی و عقاب ثابت می شود ولی اگر قائل به وجوب شرعی خروج شدیم قول صاحب فصول(رحمه الله)(۴)درست نیست و دیگر حرمت عقلی هم وجود نخواهد داشت چون ترتب عقاب متوقف است بر این مطلب که اصل حرمت فعلی شده باشد و با اضطرار ساقط شده باشد و طبق این برهان که وحدت متعلق باعث تضاد است نه قبل از دخول و نه بعد از دخول دیگر حرمتی ثابت نخواهد بود تا قاعده (الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً) جاری شود مگر اینکه ملاک حرام را از باب مقدمات مفوته فعلی بدانیم که قبلاً اشاره کردیم دلیل خاص می خواهد و شاید مرحوم میرزا(رحمه الله)چون که معمولاً ملاک را در این موارد ثابت می داند، از این جهت به برهان امتناع جعل حرمت سابق اکتفا نکرده اند و در صدد بر آمدند که نفی حرمت عقلی و استحقاق عقاب از این جهت را هم ثابت کند و از جریان قاعده (الاضطرار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً) به لحاظ ملاک حرمت هم منع کند و اگر آن امتناع را قبول نکردیم و قائل شدیم که حرمت، قبل از دخول فعلی شده است و یا ملاک را احراز کردیم در این صورت حرمت عقلی و استحقاق عقاب برای خروج ثابت خواهد بود حتی در صورتی که خروج واجب هم باشد و قول صاحب فصول(رحمه الله)صحیح می شود و مجرای (قاعده الاضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار عقاباً) می شود همانگونه که صاحب فصول(رحمه الله)و صاحب کفایه(رحمه الله) هر دو حرمت عقلی را در اینجا قبول کرده اند و به این قاعده هم تمسک کرده اند.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۴۷.

۲- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۲۸.

۳- کفایه الاصول، ص۱۶۸.

۴- الفصول الغرویه، ص۱۳۸.

مرحوم میرزا(رحمه الله) خواسته اند این استدلال را هم رد کنند و در اینجا نوبت به بیانات چهارگانه مرحوم میرزا(رحمه الله)می رسد یعنی برای کسی که برهان امتناع را قبول ندارد; اما کسی که برهان امتناع را قبول داشته باشد ـ مثل مرحوم آقای خویی(رحمه الله)ـ دیگر معلوم است که این قاعده جریان پیدا نمی کند مگر این که دلیلی بر وجود ملاک حرمت داشته باشیم تا به این جا ملحق شود همانگونه که قبلاً عرض شد.

حال باید دید آیا واقعاً می تواند بیاناتی که مرحوم میرزا(رحمه الله) ذکر کرده است مانع از تمسک به این قاعده در مانحن فیه شود یا خیر؟ حاصل مطلب ایشان این است که اصلاً این جا ـ با قطع نظر از برهان امتناع ـ جای این قاعده عقلی نیست و می خواهند حرف صاحب فصول(رحمه الله) را رد کنند و بگویند مجرای این قاعده جائی است که قائل به وجوب خروج نشویم چون دیگر در آن صورت است حرمت غصب حتی غصب خروجی مانع ندارد و ملاکا و خطابا تا قبل از دخول فعلی است و بعد از دخول هم درست است که خطاب حرمت غصب به جهت اضطرار ساقط می شود ولی چون که به سوء اختیار بوده آن قاعده عقاب را اثبات می کند چون که هر دو فرد حرام بوده و اضطرار به جامع واحدهما اضطرار به حرام است که عقاب را ساقط نمی کند و این جا حق با صاحب کفایه(رحمه الله) است.

اما اگر قائل به وجوب خروج شدیم دیگر این قاعده مجرا ندارد و ایشان اصرار دارد که این مطلب را ثابت کند که اگر خروج واجب شرعی شد نه شرعا حرام است و نه عقلاً، لکن نه به جهت آن برهان امتناع کذایی که گذشت بلکه به جهت این که قاعده الاضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار عقابا فی نفسه جاری نیست و در این رابطه بیانات مختلفی را ذکر می کند که آن بیانات چهارگانه ایشان به دو نکته حلی بر می گردد و دو بیان سوم و چهارم ایشان شبیه به نقض است و روح بیان ایشان دو نکته است.

بیـان اول: این است که بعـد از دخـول در مکـان مغصـوب برای غصب دو فرد است ۱) تصـرف مکثی یا حرکت به سـمت غیر خروج و ۲) تصـرف خروجی و مکلف فقط می تواند یکی از این دو تا را انجام بدهد و این ها ضدینی هسـتند که ثالث ندارند که جـامع احـدهما اضـطراری است ولیکن هریک از دو فرد در مقابل دیگری اختیاری است ولهـذا اگر هر کـدام را بماهو فرد نگاه کنیم اختیاری است و می تواند آن را انجام دهد یا ترک کند.

پس نمی شود قاعـده اضـطرار را به لحاظ فرد غصب خروجی جاری کرد چون اختیاری است بله، جامع آنها یعنی احـدالفردین اضـطراری است ولی این جـامع ، بنابر وجوب خروج و حصول مصـلحت غالب در آن ، جامع بین غصب حرام و غصب واجب است و اضطرار به جامع بین غصب حرام و غصب غیر حرام اضطرار به حرام نیست.

بنابراین شـما قاعده (الاضـطرار بسوء الاختیار) را به کدام یک از این دو عنوان می خواهید جاری کنید نسـبت به عنوان جامع و یا نسـبت به عنوان فرد غصب خروجی؟ اگر نسـبت به عنوان جامع می خواهیـد جاری کنیـد که این جامع مضـطر الیه می باشـد لیکن حرام نیست و اگر نسبت به عنوان فرد می خواهید جاری کنید که اضطراری نیست.

نقـد آقـای خـویی(رحمه الله):ایشـان این بیـان را این گـونه جـواب می دهـد که این جـا درست است که به فرد غصب ــ یعنی خروج ــ اضـطرار تکوینی نـدارد و می توانـد آن را ترک کنـد و فرد دیگر را که مکث است انجام دهـد ولی نسـبت به خروج اضـطرار شـرعی دارد والممتنع شرعا کالممتنع عقلا است پس نسبت به این غصب خروجی امتناع شرعی است نه امتناع تکوینی و این امتناع شـرعی به خروج غصبی در جریان قاعده کافی است و این قاعده هم اضـطرار و امتناع تکوینی و عقلی را می گیرد و هم اضطرار و ممنوعیت شرعی را.

ص: ۱۸۴

اما وجه امتناع شرعی خروج آن است که علی کل حال مکث _ که فرد دیگر غصب و مقدور مکلف است _ حرام است و واجب نیست و نمی تواند آن را انجام دهد و لازم است که آن را ترک کند که مستلزم خروج است پس حرمت فعلی مکث بالملازمه سبب می شود که ترک خروج ممنوع شرعی باشد که این ممنوعیت شرعی به سوء اختیارش بوده است که داخل در مکان مغصوب شده است و مجرای قاعده است و دارای عقاب می باشد.

بر این پاسخ ایشان دو اشکال وارد است.

اشکال اول: یکی این که در اینجا ارتفاع حرمت غصب خروجی که یکی از دو فرد غصب است نمی تواند به جهت ممنوعیت شرعی باشد زیرا که نمی توانیم بگوییم ممنوعیت جامع غصب، فرد مکث را نمی گیرد و آن حرام است و سپس بگوییم فرد دیگر غصب که خروج است ممنوع شرعی می شود چون ضدین هستند و حرمت از خروج برداشته می شود زیرا که این بدان معناست که ممنوعیت تکوینی جامع غصب بعد از دخول هیچ یک از این دو فرد را نمی گیرد و هر دو فرد از نظر ممنوعیت تکوینی و عقلی ، بر حرمت باقی هستند و این واضح البطلان است و اگر اضطرار جامع به دو فرد سرایت می کند هر دو فرد نسبت به آن علی حد واحد می باشند و هر کدام انجام شود همان مضطر الیه تکوینی است .

پس این که بگوییم یک فرد علی کل حال حرام است و فرد دوم اضطرار شرعی پیدا می کند ترجیح بلا مرجح است و مستلزم آن است که هیچ یک از دو فرد مصداق ممنوعیت و اضطرار تکوینی جامع نباشندو حرمت هیچ کدام به وسیله اضطرار به جامع رفع نشود که واضح البطلان است و اگر اضطرار به جامع یکی از دو حرمت را معیناً بردارد ترجیح بلامرجح است چون که نسبت جامع به هر دو فردش علی حد سواء است پس نمی توان ارتفاع حرمت از خروج غصبی را به جهت حرمت مکث غصبی _ که لازمه اش ممنوعیت شرعی ترک خروج است _ دانست .

اما اگر کسی بگوید که ممنوعیت شرعی خروج به جهت وجوب آن است نه حرمت فرد دیگر غصب _ که البته این را هم مرحوم آقای خویی(رحمه الله)نفرموده است _ باز هم صحیح نیست زیرا که معنایش آن است که خروج، که قبل از وجوب و با قطع نظر از آن حرمت داشته و به جهت ممنوعیت شرعی ناشی از اهمیت وجوب که خروج عارض می شود حرمتش ساقط شده است و این هم معقول نیست زیرا لازمه اش آن است که با اضطرار به جامع هر دو فرد آن دارای حرمت فعلی باشند و این تکلیف به محال است و اگر خصوص خروج حرمت داشته نه مکث، ترجیح بلامرجح است علاوه بر این که با فرض وجوب، دیگر خروج و تقدم آن بر حرمت اضطرار به جامع اضطرار به حرام نخواهد بود نه تکویناً و نه شرعاً تا موضوع قاعده شود پس نمی توان از طریق اضطرار و ممنوعیت شرعی قاعده را تطبیق داد اگر از طریق اضطرار تکوینی منطق نباشد.

خلاصه اینکه ارتفاع حرمت خروج _ که یک فرد از جامع است _ نمی تواند به جهت اضطرار شرعی باشد تا مجرای قاعده گردد و ارتفاع حرمت از جامع غصب هم که امتناع تکوینی دارد مجرای قاعده نیست زیرا که بنابر وجوب یک فرد آن، دیگر اضطرار به جامع حرام نیست.

ثانیاً: اساسا قاعده (الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار) یک قاعده شرعی نیست تا گفته شود که (الممنوع شرعا کالممنوع عقلا) آن را توسعه می دهد بلکه همانگونه که از شهید صدر(رحمه الله)گذشت یک حقیقت واقعی و فلسفی است در بحث اختیاری بودن افعال و منظور این است که افعال و تروک تسبیبی که اسبابشان اختیاری است از نظر عقلی نظری اختیاری خواهند بود و از نظر عقلی عملی هم استحقاق عقاب بر آنها قبیح نیست و این نکته خاص اضطرار تکوینی است و ربطی به ممنوع شرعی ندارد.

پاسخ صحیح از بیان اول مرحوم میرزا(رحمه الله) همان مطلبی است که قبلا گفته شد که وقتی حرمت جامع غصب در زمان دوم ـ که حرمت انحلالی است ـ قبل از دخول ثابت و فعلی شد هر جا حرمت یا ملاک آن فعلی باشد و ترک آن جامع ـ که به ترک هر دو فردش است ـ برای مکلف مقدور باشد و مکلف خودش را به سوء اختیار مجبور کند که آن جامع را انجام دهد عقابش باقی است یعنی در حقیقت ما قاعده الاضطرار بسوء الاختیار را به لحاظ حرمت جامع غصب در زمانی که جامع بین دو فرد حرام بوده است جاری می کنیم یعنی به لحاظ زمان فعلیت حرمت جاری می کنیم و در حقیقت، مجرای قاعده عقاب بر حرمت جامع در آن زمان است که از باب تعجیز با دخول ساقط شده است و هنوز در آن زمان وجوبی در کار نبوده است و حرمت هر دو فردش فعلی بوده است ـ بنابر عدم قبول برهان امتناع مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله) که فرض هم بر آن است ـ و با تعجیز و اضطرار ساقط شده است پس مخالفت آن حرمت عقاب دارد و مجرای قاعده است و این که می تواند جامع را بعد از دخول در هریک از دو فرد انجام دهد و ملزم نیست به اختیار یکی بالخصوص در مقابل دیگری این مزید اختیار است نسبت به اضطرار به سوء اختیار مخالفت جامع یکی از دو فرد غصبی که قبل از دخول هر دو حرام بوده اند و به طریق اولی موجب سقوط عقاب نیست یعنی اولی از جایی است که اضطرار به سوء اختیار به یک فرد معینی از جامع تعلق بگیرد.

حاصـل این که قاعـده به لحـاظ حرمت جامع غصب در زمان دوم ــ که انحلالی است ــ و حرمت تمام افرادش هست و قبل از دخول مقـدور و فعلی بوده است جـاری می شود که جـامع بین واجب و حرام نبوده و اگر مکلف آنها را با ترک دخول ــ ولو بالتسبیب ــ ترک می کرد ترک هر دو فرد را امتثال کرده بود .

بیـان دوم: بیـان دیگر مرحوم میرزا(رحمه الله) این است که قاعـده (الاضـطرار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار) جایی است که با اضـطرار، ملاک تکلیف رفع نشود اما اگر ملاک رفع شد دیگر قاعده جاری نیست و در ما نحن فیه قبل از دخول ترک غصب حـتی غصب خروجی از طریـق ترک دخول، دارای ملاـک است ولی بعـد از دخول مصـلحت رد مـال شـکل می گیرد که این مصـلحت بر ملاک غصب خروجی غالب می شود و مبغوض، محبوب می شود و حسن پیـدا می کند و دیگر مخالفت در زمان سقوط حرمت به اضـطرار، ملاـک حرمت را نـدارد تـا قاعـده جاری می شود و عقاب را ثابت کنـد مرحوم آقای خویی(رحمه الله)همان جواب را در اینجا داده است که ظاهراً مطابق با این تقریر نیست .

جواب دقیق این است که این ملاک وجوب غالب در صورتی که مطلق بود سـبب می شـد که از اول حرمت فعلی نشود و فعل حسن باشـد ولی ملاـک وجـوب مشـروط است به دخول به نحو شـرط اتصـاف و بـا دخول نیـاز به آن ایجـاد می شود و چنین ملاـک و وجوب مشـروطی رافع حرمت و ملاـک آن نیست زیرا که مکلف می توانست بـا ترک دخول هر دو ملاـک را برای مولا حفظ کند و تفویت نکند; یکی را با امتثال و دیگری را با رفع موضوع نیاز و این جا قاعده الاضطرار جاری می شود چون می گویـد چرا ملاک مطلق و حرمت فعلی آن را بر مولا تفویت کرده ای با این که قادر بودی ولیکن خود راتعجیز کرده و در اضـطرار انداختی و کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) در جائی درست است که ملاک غالب مطلق باشد و مشـروط نباشد به دخول تا همه جا بر حرمت غلبه پیدا کند و دیگر آن فعل حرام نباشد.

مرحوم میرزا(رحمه الله) دو بیان دیگر هم دارند که آنها شبیه نقض است.

بیان سوم: یکی این که خروج اختیاری است و اضطراری نیست تا حرمتش مجرای قاعده باشد زیرا چنانچه اختیاری نبود چطور وجوب عقلی پیدا می کند با این واجب عقلی هم بایستی مقدور و اختیاری باشد نه اضطرای.

بیان چهارم: بیان دیگر هم این است که ترک بر مقدمات مفوّته که اضطرار به سوء اختیار را شکل می دهد جایی است که اگر انجام ندهد بر امتثال قادر نباشد و سلطنت و قدرت بر آن سلب شود اما در این جا بر عکس است زیرا که اگر در مکان غصبی داخل نشود مقدور به انجام خروج نیست و اگر داخل شود که حالت اضطراری است حالا قادر بر خروج می شود پس اینجا عکس مجرای قاعده است .

جواب : این دو بیان هم روشن است که این جا به لحاظ فرد خروج غصبی و یا عنوان خروج اضطرار نیست ولی به لحاظ جامع غصب در زمان بعد از دخول اضطرار است و چون که قبلاً ترک این جامع حرام اختیاری بوده و می توانسته هر دو فرد آن را در زمان دوم ترک کند و حرمتش فعلی بوده است ارتکاب آن جامع مجرای قاعده است نه عنوان خروج به بیانی که گفتیم که باید قاعده را نسبت به زمان فعلیت حرمت بسنجیم و در آن زمان جامع و بالتبع هر دو فرد آن حرام بوده و قابل امتثال، هر چند بعد از دخول فعل احدهما اضطراری می شود و اختیاری بودن فرد خروج رافع حرمت این غصب خروجی به لحاظ زمانی که حرمتش فعلی بوده است نیست .

حرمت و استحقاق عقاب (۹۳/۱۰/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که اگر حرمت غصب خروجی قبل از دخول فعلی باشد خطابا و ملاکا یا اقلا ملاکش فعلی باشد در این صورت این جا قاعده (الاضطرار بسوء الاختیار لا ینافی الاختیار عقابا) جاری است و بیانات چهارگانه مرحوم میرزا(رحمه الله) صحیح نخواهد بود به جهت این که مجرای قاعده، حرمت بعد از دخول نیست بلکه حرمت و یا ملاک حرمت است که قبل از دخول فعلی شده بود و شامل هر دو فردش ــ حتی خروج ــ می گشت و هر دو فرد، هم حرام بودند و هم ملاکش در هر دو فعلی است که اضطراراً با دخول مخالفت می شود و این جامع بین حرام و غیر حرام نبود بلکه جامع بین حرامین و حرمت انحلالی جامع بود و نیازی به جواب مرحوم آقای خویی(رحمه الله) (الممتنع الشرعی کالممتنع العقلی) هم نیست بلکه تطبیق آن در مانحن فیه نیز صحیح نبود .

حال می خواهیم در ذیل این بحث عرض کنیم بحث حرمت و استحقاق عقاب مربوط به موارد تعجیز و اضطرار هم ــ که موضوع و مفاد قاعده مذکور است ــ نیست و نکته استحقاق عقاب اوسع از مخالفت بالاضطرار است و اگر مخالفت بالاختیار هم باشد ولی تکلیف فعلی شده باشد خطابا و ملاکا یا ملاکا فقط چنانچه مکلف مخالفت کرد و آن را تفویت نمود استحقاق عقاب دارد و این معیار حرمت عقلی است و هر جا که تفویت ملاک یا خطاب مولوی باشد ــ که البته در نزد ما کاشف ملاک خطاب است مگر این که دلیل خاصی بیاید مثل مقدمات مفوته ــ و مکلف بر تحصیل آن ملاک قادر بوده و آن را تفویت و مخالفت کرده استحقاق عقاب را داراست چه تفویت از باب تعجیز باشد یعنی مقدمه ای را ترک کند که دیگر نمی تواند آن واجب را انجام دهد و یا حرام را ترک کند و چه به اسباب دیگر باشد که خطاب بقاء ساقط شود که ما دو سبب دیگر را ذکر می کنیم .

ص: ۱۹۰

۱ ــ همان موارد القای نفس در تزاحم است یعنی مکلفی به سوء اختیار خود را در تزاحم میان دو تکلیف ــ که می توانسته هر دو را مخالفت نکند ــ بیندازد مثل این که یک واجب اهمی متوقف بر مقدمه ای است که آن مقدمه دو فرد دارد یکی حرام است و یکی مباح، مثلاً نجات غریقی متوقف بر انداختن شبکه ای است برای نجات وی که یکی مباح است و یکی مغصوب، حال اگر مباح را تلف کرد و غریق متوقف شد بر استفاده از شبکه محرم و منحصر در آن شد این عمل، القای در تزاحم است که به سوء اختیارش شکل گرفته است هر چند حالا هم اختیار دارد و می تواند هر دو را مخالفت کند یعنی هم شبکه حرام را استعمال کند و هم غریق را نجات ندهد و برای فعل و ترک اختیاری است و اضطراری هم نیست ولی اگر واجب اهم را امتثال کند و انجاء غریق نماید و بگوییم از مقدمه حرمت هم رفع شود چون مقدمه ای است که اهم را با آن انجام می دهد ولی در عین حال که واجب اهم را امتثال کرده است نسبت به فعل مقدمه هم عقاب می شود چون قبل از انحصار می توانست هر دو را امتثال کند یعنی هم غصب نکند و هم انجاء را انجام دهد پس به سوء اختیار حرام را مخالفت کرده است و شاید مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که فرموده است (الممنوع شرعا کالممتنع عقلا) ناظر به این فرض بوده است و خواسته بگوید که در این فرد از باب اضطرار شرعی به سوءاختیار حرمت رفع شده است .

این مطلب هم دقیق نیست و اشکال سابق ما این جا هم وارد است یعنی رافع حرمت امتناع تکوینی است نه شرعی و این که حرمت مقدمه رفع شده ولی عقابش هست به جهت اضطرار شرعی و امر به اهم نیست بلکه به جهت عدم امکان حفظ هر دو ملاک تکویناً و عقلاً- برای مولا- است و این که یکی از آن دو علی کل حال به اضطرار عقلی تفویت شده است ولیکن به سوءاختیارش یعنی گرچه در این جا صورت کلام ایشان شکل می گیرد که مکلف هر چند می تواند مقدمه محرمه را ترک کند ولی شرعا نمی تواند آن را ترک کند و ترک آن ممنوع است زیرا که أمر به ذی المقدمه، اهم و مطلق است و نهی، مشروط و مرتفع و ترتبی است .

پس این بیان صورت دارد ولی دقتا تمام نیست و حرمت مقدمه به جهت ممنوعیت شرعی مرتفع نیست بلکه به جهت ممنوعیت عقلی و تکوینی است ولذا اگر واجب اهم نباشد و مساوی باشد باز هم بر ترک احدهما که قهراً شکل می گیرد معاقب است یعنی اگر فرض کنید مثلاً- نجات حیوانی متوقف بر غصب است که مفسده نجات این حیوان اهم از تصرف در مال مغصوب نیست حال اگر این تزاحم بسوءاختیار نباشد مکلف هر کدام را انجام دهد عقابی ندارد و دو تکلیف مشروط و ترتبی از هر دو طرف فعلی می شود بله اگر هر دو را مخالفت کند عقاب می شود ولی اگر این تزاحم به سوء اختیار بود بر مخالفت یکی از آن دو معاقب است یعنی اگر مقدمه حرام را برای نجات حیوان انجام دهد بر فعل حرام عقاب می شود و اگر ترک واجب کند به جهت ترک مقدمه محرمه باز هم بر ترک واجب معاقب است زیرا که می توانسته قبل از اتلاف مقدمه مباح هر دو را امتثال کند هم واجب را انجام می داد و هم حرام را مرتکب نشود پس استحقاق عقاب به جهت اضطرار شرعی نیست .

ص: ۱۹۲

۲) مورد دوم در کلمات مرحوم میرزا(رحمه الله) هم مطرح شده است و البته ایشان سعی کرده آن را توجیه کند و آن جایی است که فعلی حرام است ولیکن بقاءً حرمت ساقط شود به جهت نکته امتناع اجتماع نه تزاحم و اصلا حکم شرعی آن عوض شود و ایشان مثال می زند به اینکه اگر کسی به جایی برود و یا غذائی بخورد دچار عارضه ای می شود که حفظ نفسش متوقف می شود بر اکل طعام حرامی مثلاً میته ای را تناول کند و یا شراب بنوشد تا نفسش حفظ شود که ابتداءً اکل آن طعام و یا شراب حرام بوده و حرمتش و ملاکش مطلق و فعلی بوده است ولیکن پس از تحقق آن عارضه بقاءً حرمت آن طعامی که حرام است قطعا رفع می شود و اکل میته واجب می شود مثل مواردی که انسان ابتداءً و قهراً در مهلکه قرار می گیرد که نه تنها خوردن میته حرام نیست بلکه واجب هم می شود بنابر این حرمت اکل میته از مکلف مذکور ساقط می شود و تبدیل می شود به وجوب اکل میته و حفظ نفس محترمه لیکن در این جا هم بر اکل حرام عقاب می شود به همان نکته ای که گذشت چون این فعل را به سوء اختیار مرتکب شده است و ملاک حرمت بلکه خود حرمت را که مطلق و فعلی شده است عصیان و مخالفت کرده است البته ایشان فرموده است حفظ نفس از اول حرام نبوده و عقاب ندارد و اگر دلیلی بر عقاب بیاید بر مقدمه ای است که انجام داده است به جهت برهانی که از ایشان گذشت ولیکن روشن است که دلیل خاص نمی خواهیم و آن فعل مقدماتی مباح هم به هیچ وجه حرام نیست بلکه عقاب بر حرمت اکل میته است و این نقضی است بر قائلین به برهان مذکور که می گویند حال آیا حرمت اکل میته این جا را نمی گیرد و آیا این آقایان این جا را ملتزم می شوند که علی القاعده استحقاق عقاب بر اکل میته نیست که قطعاً چنین نیست و اینجا هم با محل بحث ما و موارد القای در تزاحم فرقی ندارد و در این مورد نه تنها اختیار از بین نمی رود بلکه از باب تبدل حکم بقاءً است که شرطش مقدوریت و اختیاری بودن آن فعل است ولیکن چون حرمت قبلی قابل امتثال بوده است و مکلف آن را به سوء اختیارش ساقط کرده است استحقاق عقاب را دارد.

البته کسانی که قائل به عدم امتناع هستند و تعدد عنوان را برای رفع امتناع کافی می دانند در این صورت هم مثل بحث سابق می شود که بقای حرمت تکلیف محال نیست بلکه از باب تکلیف به غیر مقدور است که اگر گفتیم قدرت قبلی برای فعلیت کافی است در این جا هم محذوری نیست در بقای حرمت بر عنوان اکل میته و وجوب حفظ نفس که دو عنوان هستند; پس هم، عقاب هست و هم حرمت می تواند باشد و مثل باقی موارد تزاحم است چون مکلف می توانست هر دو را امتثال کند.

در نتیجه معیار در استحقاق عقاب و حرمت عقلی اصلاً اضطرار تکوینی یا شرعی به آن معنی نیست بلکه نکته این است که اگر حکم الزامی و یا ملاکی الزامی فعلی شد و به هر علتی مکلف به گونه ای عمل کرد که آن تکلیف فعلی شده مخالفت و تفویت شود مستحق عقاب است چون می توانست آن تکلیف یا ملاک فعلیتش را برای مولی حفظ کند بدون این که ملاک مشروط دیگری هم ـ اگر در اثر آن تفویت بیاید ـ مخالفت شود بنابراین نکته و معیار استحقاق عقاب و حرمت عقلی اوسع است از اضطرار که آقایان بحثش را مطرح کرده اند و دایر آن گشته و بحثهای اضافی در جریان آن قاعده کرده اند .

اما این که در این مورد دوم هم حرمت و هم وجوب هر دو می تواند موجود باشند بستگی دارد به بحث امتناع و مختار در آن جا که اگر تعدد عنوان از برای جواز کافی باشد هم می تواند حرمت برای اکل میته فعلی باشد و هم وجوب برای حفظ نفس و امتناعی نیست و از باب تزاحم است که مورد اول است و قبلاً گفتیم در تزاحم بسوء اختیار، می تواند اطلاق هر دو تکلیف فعلی باشد زیرا که در محرکیتی که قید استظهاری خطابات در موارد قدرت است بیش از این مقدار یعنی اصل امکان محرکیت در تحصیل دو غرض لازم نیست و اگر تعدد عنوان کافی نباشد و باید تعدد معنون باشد همان طور که مشهور گفته اند در این صورت حرمت بقاءً ساقط می شود ولی سقوط حرمت از باب امتثال نیست بلکه اجباری است که مکلف، مولا را در آن انداخته است و چون حرمت قبلی فعلی بوده و مکلف می توانسته آن را امتثال کند استحقاق عقاب دارد و همچنین است اگر در موارد تزاحم به سوء اختیار هم قائل شدیم به لغویت و لزوم سقوط اطلاق تکلیف غیر اهم در فرض اشتغال به دیگری .

با روشن شدن مبانی در این مسأله هر کسی طبق مبنای مختارش نتیجه گیری خواهد کرد ـ همانگونه که گذشت ـ و از آنجا که ما قائل به وجوب نفسی و یا غیری خروج نشدیم و از طرفی هم بقای حرمت غصب خروجی را بعد از دخول معقول دانستیم در نتیجه حق با قول امام(رحمه الله) و منسوب به محقق عراقی(رحمه الله)خواهد بود که خروج حرام است به عنوان غصب و واجب شرعی نیست و لزوم عقلیش به جهت ترک حرام بیشتر یعنی غصب در ساعت سوم است .

و اگر عدم لغویت بقاءً را هم در حرمت غصب لازم دانستیم حق با قول صاحب کفایه(رحمه الله)می شود که نه واجب شرعی است نه حرام شرعی، هر چند حرمت عقلی یعنی استحقاق عقاب را دارد.

به این ترتیب حکم تکلیفی خروج از اجتماع با حرمت روشن شد ولیکن مرحوم شهید(رحمه الله)جهت دومی از اشکال را هم در اینجا مطرح می کند که اشکال تکلیف به محال است نه تکلیف محال و آن این که حرمت خروج با وجوب ذی المقدمه که ترک حرام زائد است چه طور جمع بشود چون که تکلیف به محال و غیر مقدور لازم می آید و چگونه این حرمت خروج ـ که مقدمه است ـ هر چند قبل از دخول با امر به ذی المقدمه جمع می شود و مولا نمی تواند هم ذی المقدمه را بخواهد و هم مقدمه منحصره اش را حرام کند.

جواب این اشکال روشن است زیرا که این وجوب ذی المقدمه و یا مقدمیت خروج برای آن بعد از دخول فعلی می شود و قبلاً فعلی نبوده است تا از ناحیه تکلیف به غیر مقدور تنافی رخ دهد و بعد از دخول محرکیت حرمت خروج با تعجیز و عصیان ساقط شده است و حتی قائلین به استحاله ترتب هم چنین امر مشروطی را به ذی المقدمه مقدمه محرمه جایز می دانند چون که یا فعلیتشان در دو زمان است و یا محرکیتشان و این مقدار برای رفع مطارده آنها کافی است علاوه بر این که همانگونه که صاحب کفایه(رحمه الله)فرموده است اگر وجوب ذی المقدمه هم فعلی نشود چنانچه ملاکش فعلی باشد بازهم نتیجه، لزوم خروج است عقلاً زیرا که ملاک حرمت علی کل حال در ساعت دوم عصیان می شود چه خارج بشود و چه نشود.

ص: ۱۹۵

حکم وضعی صلات در حال خروج (۹۳/۱۰/۲۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم تکلیفی خروج مقدمه و حکم وضعی یعنی حکم صلات در حال خروج بود که از آن بحث مقدماتی گذشتیم حال بحث اصلی را بررسی می کنیم که اگر مکلف بخواهد در حال خروج نماز بخواند این نمازش چه حکمی دارد آیا صحیح است و یا باطل؟ و آیا باید نماز اضطراری بخواند یا نماز اختیاری؟ و این مساله در دو فرض بحث می شود.

فرض اول: آن که وقت نماز ضیق باشد که اگر خارج شود وقت نماز از بین می رود و خارج از مکان مغصوب نمی تواند نماز بخواند.

فرض دوم: آن که وقت باقی باشد و خارج از غصب هم می تواند نماز را بخواند.

اما شهید صدر(رحمه الله) در فرض اول _ که وقت ضیق است _ می فرماید که باید ببینیم مبانی ما در نماز در مکان مغصوب چگونه است در این جا سه مبنا را ذکر کرده اند.

۱ _ یک مبنا اینکه کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شود حتی در عبادات چون ترکیب را بین صلات و غصب انضمامی می داند و معنون را دو تا می داند و افعال صلات را غیر از فعل غصب بداند که شبیه به نظر به اجنبیه در نماز می شود که نظر یک فعل است و افعال نماز، افعال دیگری است که هر دو فعل با هم صادر شده و جمع است و هریک حکم خودش را داراست؛ حال اگر کسی قائل به این مبنا شد در باب صلات در مکان مغصوب _ که بحثش گذشت _ اجتماع امر ونهی جائز می شود .

ص: ۱۹۶

۲ _ مبنای دوم اینکه قائل به اتحاد و ترکیب اتحادی شویم ولی نه در همه افعال نماز زیرا مثل قرائت و تکبیر و رکوع ربطی به غصب ندارد بلکه فقط در مورد سجده _ که وضع ثقل در مکان مغصوب است _ که ترکیبش با غصب اتحادی است که این هم بحثش گذشت و گفته شد برخی قائل به آن شدند که از این باب قائل به امتناع شده و نماز در مکان مغصوب را باطل دانستند یا به جهت امتناع و یا به جهت عدم امکان قصد قربت حتی اگر تعدد عنوان رادر ترکیب اتحادی از برای جواز کافی بدانیم .

۳ _ مبنای سوم این است که قائل شویم به این مطلب که تمام افعال نماز با غصب متحد است و مطلقاً حرکت در مکان مغصوب حرام است شهید صدر(رحمه الله) این سه مبنا را در اینجا مطرح کرده است و بنابر هر یک نتیجه گیری کرده است و فرموده است اما بنابر مبنای اول که ترکیب تمام اجزا نماز با غصب انضمامی است؛ طبق این مبنا حکم وضعی نماز، صحت است حتی اگر مستلزم غصب اضافی و مکث اضافی هم باشد چون دو فعل و دو معنون است که یکی واجب است و دیگری حرام، و مثل نظر به اجنبیه در نماز است بنابراین حکم وضعی صحت نماز اختیاری است حتی اگر مستلزم مکث زائد باشد ولی

اگر مستلزم مکث زائد بود تکلیفا کار حرامی انجام داده است ولی نمازش مجزی و صحیح است بلکه مکلف بوده که رکوع و سجود را مثلاً ـ ایمائا بخواند تا مکث حرام را نکند ولی اگر عصیان کند و نماز اختیاری بخواند نمازش صحیح است پس چنانچه نماز اختیاری مستلزم مکث زائد نبود وضعاً و تکلیفاً جایز و صحیح است و وظیفه اش هم اختیاری است مثل این که بتواند داخل ماشین نماز اختیاری را کامل بجا بیاورد و اگر نماز اختیاری در حال خروج مکث زائدی لازم دارد تکلیفا وظیفه اش نماز اضطراری است و مجزی هم هست ولیکن وضعاً اگر مخالفت کند و مکث زائد کند تا نماز اختیاری بخواند بازهم نمازش صحیح است .

ص: ۱۹۷

پس حکم ترکیب انضمامی که منظور از جواز اجتماع هم در اینجا همین است روشن است که حکم وضعی، صحت نماز اختیاری است حتی اگر مستلزم مکث زائد باشد گرچه حرام و غصب بیشتری را انجام داده است و لیکن حکم تکلیفی در صورتی که نماز اختیاری مستلزم مکث زائد باشد وظیفه اضطراری است و آن هم صحیح است ولی در صورتی که مستلزم غصب زائد نیست وظیفه اش نماز اختیاری است و اضطراری باطل است.

اما بنابر مبنای دوم که نماز تنها در سجود با غصب اتحاد دارد که وضع ثقل بر مکان است و باقی اجزا با فعل غصب متحد نیستند در این صورت شهید صدر(رحمه الله)می فرماید این شخص باید سجود را ایمائی و اضطراری بخواند و حکم وضعی بطلان سجود اختیاری است حتی اگر در حال خروج می تواند سجود اختیاری انجام دهد فضلاً از این که سجود مستلزم مکث اضافی باشد .

اما اگر سجود مستلزم مکث اضافی باشد نمازش باطل است چون مکث اضافی حرمت فعلی دارد و این مکث اضافی هم خود تصرف سجودی است که عین غصب و القاء ثقل است و حرام است و نمی شود ماموربه باشد و باطل است پس در صورتی که سجود اختیاری مستلزم مکث اضافی است، باطل است و باید سجود ایمائی کند.

و اما اگر سجود اختیاری مستلزم مکث اضافی نیست مثلاً در ماشینی نشسته که قادر به سجود اختیاری است و مکث زائدی در غصب ندارد در این جا شهید صدر(رحمه الله)می فرماید باز این سجود باطل است و وظیفه اش سجود ایمائی است چون در این جا این سجود گرچه در حال حاضر حرمتش ساقط است ولی این حرمت از قبل موجود بوده و این معصیت است و فرض بر این است که وقتی حرمت فعلی شد امر مقید شده است به غیر آن فرد حرام ولذا اگر در حال خروج هم بتواند سجود اختیاری کند این سجود باطل است چون حرام فعلی یا قبل از دخول موجود بوده است و امر را به غیر این فرد مقید کرده است و این جا یک فرق اضافی بین این و مبنای اول مطرح می شود به این صورت که طبق مبنای اول اگر سجود اختیاری مستلزم مکث زائد باشد نماز باطل نیست اما طبق مبنای دوم باطل است و فرق دوم هم این است که چنانچه سجود اختیاری مستلزم مکث زائد هم نباشد چون قبلاً حرام بوده و مبغوض و معصیت است بازهم طبق این مبنا باطل است و باید نماز را ایمائی بخواند.

ما دو اشکال بر این مطلب داریم یک اشکال را این جا می گوئیم و یک اشکال را در ذیل مبنای سوم خواهیم گفت .

اشکال: در این جا می گوئیم درست است که این حرمت قبل از دخول فعلی بوده است و دلیل امر به غیر فرد حرام مقید شده است ولی به کدام فرد حرام ، فرد حرامی که عقلا نتواند به آن امر تعلق بگیرد اما فرد حرامی که قبلا حرمتش ساقط شده باشد یا اگر هم ساقط نشده باشد زاجریتش ساقط شده است چون اضطراری انجام می گیرد در این صورت تعلق امر به آن عقلا مشکلی ندارد و مقید ما در بحث امتناع عقلی است که باید به اندازه ای که ممتنع است عقلاً اطلاق متعلق امر قید بخورد نه بیشتر از آن و در این جا اطلاق امر چه مشکلی دارد یعنی از اول، اطلاق امر به صلات تقیید می خورد به جایی که حرمت و زاجریتش باقی است نه جایی که ساقط شده باشد مگر از این باب که نهی و امر ظهور دارند در مبغوضیت و مبغوضیت فعلی ، بنابراین که قوام امر به محبوبیت و مبغوضیت فعلی است که ما آن را نپذیرفتیم و شهید صدر(رحمه الله) نیز آن را نپذیرفت و به مبغوضیت و محبوبیت شأنی اکتفا نمود و خود ایشان هم در رد برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)به همین نتیجه رسید که قوام امر و نهی به فعلیت محبوبیت و مبغوظیت نیست بنابراین در این جا مانع امتناع عقلی از شمول امر در کار نیست زیرا که یا اصل حرمت ساقط شده ـ که مختار شهید صدر(رحمه الله) بود ـ و یا زاجریتش ساقط شده است ـ که مختار ما بود ـ و قوام امر و نهی که موجب اجتماع ضدین و امتناع تکلیف می شود به فعلیت زاجریت و باعثیت نسبت به یک فعل است بنابر این در این جا تعلق امر به این سجود هیچ امتناعی ندارد نه در مبادی امر و نهی و نه در زاجریت و محرکیت آنها چون نهی یا اصلاً فعلی نیست و یا اگر فعلی هم باشد زاجریت ندارد .

ص: ۱۹۹

بله، می ماند امکان قصد قربت که ممکن است کسی بگوید این سجود اختیاری چون حرمت به سوء اختیار داشته _ که ساقط شده است _ معصیت است و استحقاق عقاب و حرمت عقلی را داراست و نمی شود با آن قصد قربت کرد و از این جهت سجود اختیاری باطل می شود زیرا که ما قبلا عرض کردیم که قائلیم تعدد عنوان و وحدت معنون برای جواز کافی است ولی در عبادات کافی نیست چون وقتی یک فعل و معنون خارجی معصیت است چه طور می خواهد به خدا اضافه شود و باآن قصد قربت محقق شود و در این جا هم سجود که همان فعل غصب است معصیت است و قابل اضافه شدن به خدا و قصد قربت نیست و از این جهت باطل است.

پاسخ اشکال: جواب این اشکال مطلبی است که بعدا خود ایشان هم خواهند گفت که در مانحن فیه بعد از اضطرار امر دائر است که القاء ثقل به نحو جلوسی باشد یا سجودی و یا قیامی که جامع آن ها قهری و اضطراری است حال اگر در یکی از آن ها مصلحت بیشتری موجود باشد یا مفسده اش کمتر باشد در این صورت مکلف می تواند با انجام آن قصد قربت کند چون در اضطرار افتاده و در طول اضطرار اگر آن مصلحت و یا مفسده کمتر را اختیار کند به جهت خدا این هم حسن است و قصد قربی است و بدین ترتیب اگر اطلاق امر امتناعی نداشته باشد در واجب عبادی قصد قربت هم ممکن می شود زیرا که معنای اطلاق امر این است که در این یک فرد از آن جامع اضطراری ملاک است ولذا اگر واجب توصلی بود صحیح و مجزی بود پس در اطلاق امر نسبت به سجود اختیاری که مستلزم غصب زائدی نباشد، هم امتناع نیست چون نهی، یا ساقط است و یا محرکیتش ساقط است و تضادی با امر نخواهد داشت و قصد قربت هم ممکن است چون مصلحت اضافی دارد گرچه دارای مفسده حرمت هم هست .

بنابراین ما این فرق دوم را قبول نداریم که اگر سجود اختیاری مستلزم غصب اضافی نباشد باز هم باطل است و باید سجود را ایمائی بخواند بلکه در این صورت باید نماز اختیاری بخواند و نمازش صحیح است و ثمره این مبنا این گونه می شود که اگر سجود اختیاری مستلزم مکث زائد باشد باطل است و وظیفه وضعاً و تکلیفاً سجود ایمائی است بر خلاف مبنای اول که وضعاً صحیح است هر چند تکلیفاً کار حرامی کرده است و این فرق اول میان دو مبنا صحیح است.

اما فرق دوم که اگر سجود اختیاری مستلزم غصب زائد نبود و ایشان گفتند طبق مبنای دوم باطل است و وظیفه اش ایمائی است این را ما قبول نداریم و این جا هم مثل مبنای اول است و وظیفه اش وضعاً و تکلیفاً نماز اختیاری است و امر، به این فرد تعلق می گیرد و قصد قربت هم ممکن است پس یک فرق بین این دو مبنی بیشتر وجود ندارد .

اما بنابر مبنای سوم که نماز در تمام افعالش متحد با غصب باشد در این صورت شهید صدر(رحمه الله)می فرماید علی القاعده امر اولی به مرکب نماز از مکلف ساقط است چون متحد است با فعل حرام و ممتنع است ولی از آن جا که از خارج اجماع داریم که (الصلاه لا تسقط بحال) که اجماع و امثال آن گفته است اصل نماز به طور کلی هیچ گاه ساقط نمی شود و باید هر مقدار که مقدور است نماز بخوانی و نماز از وی ساقط نمی شود، از آن دلیل استفاده می کنیم که در این جا هم که اضطرار به غصب شده است امر به صلات ساقط نیست گرچه امر اول به جهت امتناع اجتماع ساقط شده است و در نتیجه نماز واجب می شود به مقداری که مستلزم مکث و غصب زائد نباشد و لذا اگر صلات اختیاری مستلزم غصب زائد شد باید ایمائی و اضطراری بخواند و بیش از آن صحیح نبوده و باطل است وضعاً و حرام است تکلیفاً و اگر مستلزم مکث زائد نباشد واجب است نماز اختیاری بخواند تکلیفاً و وضعاً.

ص: ۲۰۱

در این جا هم ما دو اشکال می کنیم.

اشکال اول: همان اشکال گذشته در مبنای دوم که اگر ما دلیل (الصلاه لا تسقط بحال) را هم نداشتیم در صورتی که نماز اختیاری مستلزم غصب زائدی نباشد اطلاقات ادله اولیه کافی و شامل بود و در این شق نیاز به اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) به حال نداریم چون امر اولی به صلات می تواند این ها را در بر بگیرد چون که نهی ساقط است و امتناعی نیست و قصد قربت هم مقدور است بله، جائی که رکوع و سجود اختیاری و نماز اختیاری مکث زائد می خواهد در این صورت نه اطلاق اولی شامل آن می شود و نه اجماع و الصلاه لاتسقط بحال همانگونه که شهید صدر(رحمه الله) هم فرمودند .

اشکال دوم: این است که در صورتی که نماز اختیاری مستلزم غصب زائد نباشد طبق این مبنا قائل شدید که با اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) وجوب نماز اختیاری مامور به می شود زیرا که می شود به اطلاق ادله جزئیت همه أجزاء و افعال نماز تمسک کرد چون که غصب و حرام زائد لازم نمی آید اشکال ما این است که همین مطلب بعینه طبق مبنای دوم جاری است اگر سجود اختیاری مستلزم غصب زائد نباشد زیرا که امر اول به مرکب نماز ـ بنابر امتناع ـ با حرام و ممنوع شدن یک جزء از مرکب ـ ساقط می شود و نیاز داریم به اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) که اگر نباشد اصل فریضه ساقط می شود و در طول ثبوت وجوب اصل فریضه با اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) می توان به اطلاق دلیل جزئیت سجود اختیاری تمسک کرد زیرا که مستلزم غصب اضافی نیست و اطلاق ادله جزئیت سجود اختیاری مانعی نداشت جز حرمت قبلی که با اضطرار ساقط شده است و فرض براین است که از تمسک به اطلاق دلیل جزئیت منع نمی کند و الا طبق مبنای سوم هم بیش از وظیفه اضطراری جایز نمی شود .

حاصل این که اگر حرمت غصب قبل از دخول مانع از اطلاق امر اولی و ثانوی دلیل جزئیت سجود اختیاری می شود باید صحت نماز را با اجماع درست نمود و اجماع دلیل لبی است و قدر متیقنش صلات اضطراری و ایمائی است طبق هر دو مبنا باید سجود و رکوع ایمائی و اضطراری انجام گیرد و تمسک به اطلاق ادله جزئیت اجزاء اختیاری تمام نخواهد بود و اگر حرمت قبل از دخول مانع از تمسک به اطلاق ادله جزئیت افعال اختیاری نمی باشد و پس از ثبوت اصل وجوب نماز با اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) می توان به اطلاق جزئیت در صورتی که مستلزم غصب زائدی نباشد تمسک نمود.

بنابراین طبق مبنای دوم هم این تمسک صحیح است زیرا که آنجا هم امر اولی باتعذّر سجود اختیاری ساقط شده است و نیازمند اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) هستیم تا بقای اصل وجوب ثابت شود که اگر ثابت شد اطلاق دلیل جزئیت سوره اختیاری هم اثبات لزوم سجود اختیاری را می کند زیرا که مستلزم غصب و حرام زائدی نیست و این بدان معناست که حکم وضعی و تکلیفی در دو مبنای سوم و دوم یکی است که اگر نماز اختیاری مستلزم غصب زائدی نباشد وظیفه، صلات اختیاری است و صحیح است و نماز اضطراری و ایمائی باطل است و اگر مستلزم غصب زائدی باشد وظیفه نماز ایمائی در سجود و رکوع است و اختیاری باطل است.

حکم وضعی صلات (۹۳/۱۰/۲۹)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حکم وضعی صلات بود برای کسی که وارد مکان مغصوب به سوء اختیارش شده است و حالا باید با وجود ضیق وقت از آن خارج شود که فرض اول است و در این فرض اول عرض کردیم مرحوم شهید صدر(رحمه الله) با استادشان آقای خویی(رحمه الله) موافقت کرده و گفته اند که نتیجه طبق سه مبنا در باب اجتماع امر و نهی در صلات در مکان مغصوب فرق می کند.

ص: ۲۰۳

مبنای اول جواز اجتماع و تعدد معنون است که حکم وضعی صحت صلات است ولو مستلزم غصب زائد هم باشد هر چند گناه هم کرده است و اگر تکلیفاً مستلزم غصب زائد است می تواند نماز را ایمائی بخواند.

مبنای دوم این بود که فقط سجود با غصب متحد باشد که مبنای آقای خویی(رحمه الله) این بود .

مبنای سوم هم این است که همه افعال نماز با غصب متحد باشد نه فقط سجود و وضع جبهه بر زمین .

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)با اختلاف تعبیرات در مبنا و شق دوم گفته اند چون که قبلًا حرمت غصب موجود بوده است گرچه به دخول ساقط شده است، فعل سجود اختیاری _ که با غصب متحد است _ حتی اگر مستلزم غصب زائدی هم نباشد چون از قبل حرمت داشته و معصیت هم بوده و دارای مبغوضیت است فلذا باطل است و قابل تقرب و عبادیت نیست شهید صدر(رحمه الله)هم این را این جا قبول کرده است و گفته باطل است حتی اگر مکث زائد هم نباشد و اما

طبق مبنای سوم ـ شق سوم ـ که همه افعال نماز با غصب متحد است هم علی القاعده امر به نماز ساقط است چون هر فعلی که انجام دهد غصب و حرام بوده است و معصیت است حتی اگر مشتمل بر مکث زائد هم نباشد ولی چون اجماع هست که (الصلاه لا تسقط بحال) حتی در مورد محذور شرعی که حرمت باشد این اجماع کاشف از این می شود که در این جا امر به اصل نماز ثابت است و ساقط نیست و در این صورت هر فعل از افعال اختیاری نماز که مستلزم مکث زائد باشد حرام است و لازم است ایمائی انجام شود و هر فعلی که مستلزم غصب زائد نباشد مانند رکوع و سجود در ماشین در حال خروج به اطلاق ادله جزئیت اجزاء اختیاری تمسک می شود و اثبات می شود که باید تمام آن افعال اختیاری را انجام دهد و اگر ایمائی انجام دهد باطل است ولذا هر دو بزرگوار در هر سه شق از نظر حکم وضعی یک نتیجه را بیان کرده اند .

ص: ۲۰۴

مرحوم آقای خویی(رحمه الله)عبارتی دارد که گفته است از این اجماع کشف می کنیم که اصلاً این افعال نباید مبغوض باشند تا بشود قصد قربت کرد و معلوم می شود که محبوب است که شهید صدر(رحمه الله) نسبت به این مطلب یک مناقشه ای می کند که دلالت بر محبوبیت و نفی مبغوضیت تمام نیست و بعداً به آن می پردازیم ولی از نظر نتیجه فتوا یکی شده است و در حقیقت شهید صدر(رحمه الله)در صدد برآمدند که فتاوای استاد را توجیه کنند.

ما عرض می کنیم که اولاً: این توجیه طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله) قابل قبول است زیرا که امر، نمی تواند به سجود اختیاری و لو اینکه مستلزم غصب زائد نباشد، تعلق بگیرد چون که با حرمت و مبغوضیت سابق آن تنافی دارد و شهید صدر(رحمه الله) این برهان رارد کرد و فرمود نهی قبل از دخول با امر مشروط بعد از دخول قابل جمع است و مشکلی ندارد پس این جا هم از اطلاق امر اولی ــ ولو بنحو ترتب و مشروط به سقوط نهی فعلیهً یا محرکیهً ــ استفاده کنید و این حرمت که سابقا موجود بوده و الان ساقط شده است مانع از اطلاق امر و فعلیت آن بعد از دخول نیست و کأنّه ایشان در اینجا از مبنایشان در عدم امتناع غفلت کرده اند پس از نظر امتناع مشکلی نیست و در این جا می تواند قصد قربت هم کند همانگونه بعداً بیان می فرمایند که اگر مکلف مضطر شود بین دو فعلی که اگر یکی را انجام دهد بهتر از دیگری است و ملاکی برای مولا حاصل می شود ــ هر چند هر دو مبغوض مولی باشند ــ در این صورت قصد قربت ممکن است و می توان آن را به مولی اضافه کرد بله، اگر فرد سومی باشد که اصلاً مبغوض نباشد دیگر نمی شود با فرد مبغوض قصد قربت کرد لیکن این خارج از فرض اول است چونکه مکلف، در فرض اول نمی تواند خارج از مکان مغصوب نماز بخواند به این جهت که وقت ضیق است پس در این جا در طول سوء اختیار ممکن است که امر ترتبی به سجود و فعل اختیاری تعلق بگیرد و اطلاق دلیل امر شامل اجزاء اختیاری نماز ــ که مستلزم مکث بیشتری نیستند در هر دو شق دوم و سوم ــ می شود و نیازی به اجماع نداریم و سجود اختیاری در شق دوم لازم بوده و صحیح می باشد نه سجود ایمائی و اضطراری.

شهید صدر(رحمه الله) خودشان این نکته فوق را در رد برهان مرحوم میرزا(رحمه الله)و آقای خویی(رحمه الله)بر امتناع بیان کرنـد پس ایشان نبایـد در هر دو شق هم دوم و هم سوم بـا نتیجه گیری آقای خویی(رحمه الله)موافقت می کردنـد و بایـد می گفتند اگر جزء اختیاری مستلزم مکث زائد نیست هم در شق دوم و هم در شق سوم صحیح است .

ثانیاً: عرض کردیم که این اجماعی که در شق سوم به آن تمسک کرده انـد و در طول آن اجزاء اختیاری را در صورتی که مستلزم مکث زائد نباشد صحیح دانسته اند چرا در شق دوم و بنابر مبنای دوم قبول نکردید زیرا که در شق سوم استدلال کردند برا ین که هرگاه وجوب اصل فریضه و نماز ثابت شد ولو با اجماع به اطلاق ادله جزئیت اجزاء اختیاری تمسک می کنیم و می گوئیم اجزاء اختیاری را باید بیاورد و چنانچه مسلتزم مکث و حرام زائد نباشد صحیح است و ما عرض کردیم که این استدلال در شق دوم هم جاری است زیرا وقتی که یک جزیی با حرام متحد شد باز هم امر به مرکب علی القاعده ساقط می شود بنابر مبنای آقای خویی(رحمه الله) که امتناعی است و نیاز به دلیل خاص داریم که همان اجماع و قاعده (الصلاه لاتسقط بحال) است که اصل وجوب نماز را ثابت می کند و در طول آن باز هم به اطلاق دلیل سجود اختیاری تمسک می کنیم مثل صورت سوم که در همه اجزا به آن دلیل تمسک کردیم و چگونه است که می توانیم در شق سوم به ادله جزئیت سجود اختیاری تمسک کنیم ولیکن در شق دوم نمی توانیم .

ممکن است این اشکال دوم را این گونه پاسخ دهیم که بین این دو شق تفاوت است; در شق سوم چون که همه افعال با غصب متحد هستند و اجماع می گوید وجوب اصل نماز ساقط نمی شود، نسبت این اجماع با دلیل حرمت همه افعال نماز، علی حد واحد است و نمی شود که حرمت بعضی رفع شود و حرمت سایر اجزاء باقی بماند چون که ترجیح بلا مرجح است لهذا حرمت همه اجزا را ساقط می کند و به عبارت دیگر میان اطلاقات دلیل حرمت غصب نسبت به تک تک افعال نماز که همه آنها با غصب متحد هستند اجمال و تعارض ایجاد می شود و در نتیجه حرمت هیچ یک ثابت نمی شود و اطلاق ادله جزئیت آنها زنده شد و حجت می شوند زیرا که مانع آن ها دلیل حرمت بود .

و این بیان در شق دوم جاری نیست زیرا که طبق مبنای دوم فقط سجود با غصب متحد است نه سایر اجزاء نماز و اجماع بر بقای اصل وجوب نماز و عدم سقوط آن مستلزم نفی حرمت سجود نیست زیرا که انجام سایر اجزاء باسجود ایمائی هم نماز است لهذا تمسک به اطلاق جزئیت سجود اختیاری در شق دوم صحیح نیست و این اطلاق به اطلاق دلیل حرمت قید خورده است و این فرق فنی میان دو شق است ولذا اشکال دوم ما را اینگونه می توان پاسخ داد.

لیکن در صورتی این پاسخ صحیح است که اجماع مذکور در شق دوم قدر متیقن نداشته باشد مثلاً نسبت به ارکان نماز در دوران بین رفع ید از آنها یا از سایر اجزاء قدر متیقن نباشد و الا بازهم اجزاء غیر رکنی بر حرمت باقی می مانند و باید ایمائی انجام گیرند.

حاصل این که این یک بیان فنی از برای تفصیل ایشان بین شق دوم و سوم است و این مبتنی است بر این که اجماع مذکور قدر متیقن نداشته باشد و این که اجماع قدر متیقن دارد یا خیر بحث فقهی است که ما وارد آن نمی شویم.

در ذیل بحث از مبنا و شق سوم که به اجماع تمسک شده است بحثی بین آقای خویی(رحمه الله) و شهید صدر(رحمه الله) شکل گرفته است که آقای خویی(رحمه الله)می فرماید از این اجماع استفاده می کنیم که افعال صلات دیگر مبغوض نبوده و این اجماع مخصص دلیل نهی و مبغوضیت خواهد بود و این ها در این فرض محبوب است چون اگر مبغوض باشد با مبغوض نمی توان قصد قربت کرد پس این اجماع یک دلالت التزامی دارد مبنی بر این که در این موارد مبغوضیت نهی رفع شده است.

شهید صدر(رحمه الله)در این جا با ایشان وارد بحث می شود و می گوید ما چنین دلالت التزامی نداریم و فعل نماز مذکور می تواند مبغوض هم باشد و با آن قصد قربت هم ممکن می شود چون نکته لزوم رفع مبغوضیت چیست آیا امتناع امر به مبغوض است یا به جهت این است که با مبغوضیت قصد قربت ممکن نمی شود؟ اگر مقصودتان این است که مبغوضیت با امر جمع نمی شود زیرا که قوام امر به محبوبیت است.

پاسخ این مطلب قبلاً۔عرض شد که قوام امر و نهی به محبوبیت و مبغوضیت فعلی نیست و می توان به اخف المبغوضین هم عندالدوران بینهما امر کرد و مولا۔در این جا ــ که غصب به یکی از انحاء در مکان مغصوب اضطراری است و مکلف می تواند آن را به حالت سجود انجام دهد یا حالت دیگر ــ می تواند به سجود امر کند که اخف المبغوضین است چون که ملاک نماز را داراست پس ثبوتاً محذوری در امر نیست بله، اثباتا اگر امر لفظی باشد شاید در این ظهور داشته باشد که متعلقش محبوب است ولی در این جا ما دلیل لفظی نداریم بلکه دلیل ما بر وجوب اجماع است پس نه ثبوتا و نه اثباتا سقوط مبغوضیت لازم نیست.

اما اگر قصد قربت متوقف است بر عدم مبغوضیت پاسخ آن این است که جائی که یکی از دو فعل علی سبیل البدل اضطراری هستند و یکی مفسده کمتری داشته و یا مصلحتی با مفسده دارد و دیگری بیشتر مبغوض بوده و یا مفسده بدون مصلحت را داراست در این جا قصد قربت ممکن می شود چون که مکلف ناچار است که یکی از این دو را انجام دهد و مفسده و مبغوض علی کل حال واقع می شود پس اگر اقل را به خاطر مولی انجام دهد این طاعت و حسن است و انقیاد است.

پس نه قصد قربت در ما نحن فیه ـ که اضطرار است و سجود در مکان غیر مغصوب ممکن نیست ـ مستلزم این است که حرمت و مبغوضیت رفع شود و نه امتناع اجتماع این چنین اقتضائی را دارد.

ما عرض می کنیم که این مطلب درست است ولی طبق مبانی ایشان ـ که عدم تقوم امر و نهی به مبغوضیت و محبوبیت می باشد ـ درست است ولی کسی که این مبنی را قبول ندارد ـ که مرحوم آقای خویی(رحمه الله) ایشان این مبنا را قبول نکرد و قائل به امتناع تعلق امر فعلی بعد از دخول با نهی و حرمت قبل از دخول شد، زیرا که معیار در امتناع به وحدت زمان تعلق است ـ طبق این مبنا مطلب آقای خویی(رحمه الله) صحیح می شود که باید مبغوضیت رفع شود نه از جهت عدم امکان قصد قربت ـ که شاید عبارات تقریرات آقای خویی(رحمه الله)از این جهت قائل بلزوم ارتفاع مبغوضیت شده است ـ بلکه به جهت مبنای امتناع که در برهان مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله) گذشت و ظاهراً ایشان هم از مبنایشان در اینجا غفلت کرده اند زیرا چه فرق است بین وجوب نفسی خروج اضطراری بعد از دخول که ایشان آن را با حرمت قبل از دخول آن منافی دانست و بین وجوب نمازی که با غصب متحد است به دلیل اجماع یا غیره بعداز دخول با حرمت آن غصب قبل از دخول و همانگونه که زمان متعلق دو تکلیف در مثال اول واحد است در مثال دوم نیز چنین می شود و در نتیجه به سبب اجماع، از اول حرمت و مبغوضیت مرتفع خواهد بود زیرا که طبق این مبنا ممتنع است بلکه اگر اثبات جزئیت اجزاء اختیاری در طول اجماع باتمسک به اطلاق ادله جزئیت آنها باشد ـ که این چنین است ـ آن ادله لفظی هستند و ظهور عرفی در محبوبیت هم خواهند داشت بنابراین مطلب مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که قائل به ارتفاع مبغوضیت در شق سوم شده اند طبق مبنای خودشان صحیح است هر چند که استدلال تقریرات بحث ایشان، مشوش و غیر فنی است.

حکم وضعی نماز در مکان مغصوب (۹۳/۱۰/۳۰)

.Your browser does not support the audio tag

بحث از حکم وضعی نماز در مکان مغصوب در فرض اول و سه شق آن بود که اگر وقت ضیق باشد و مکلف قادر نباشد بیرون از آن مکان نماز بخواند و از آنجا که به سوءاختیار وارد شده بود حرمت غصب بر او ــ ولو قبل از دخول ــ فعلی بود و سه مبنا ذکر شد که بر اساس هر مبنا حکم وضعی صلات فرق می کرد که ذکر شد.

مبنای اول این بود که قائل به جواز شویم بر اساس تعدد معنون که گفتیم طبق این مبنا نماز اختیاری صحیح است هر چند که مستلزم مکث زائد هم باشد ولی در صورت مکث زائد حرام اضافی هم انجام داده است و لازم بود تکلیفاً ، نماز اضطراری ــ مثلاً با رکوع و سجود و ایمائی ــ انجام می داد و تکلیفا بیش از آن بر عهده او نبود ولی اگر حرمت زائد را عصیان کند و نماز اختیاری بخواند ــ بنابر جواز ــ نمازش وضعاً صحیح است و باطل نیست مثل جایی است که مکلف اختیارا در مکان غصبی نماز بخواند که هم نمازش صحیح است و هم گناه کرده است.

عمده بحث در مبنای دوم و سوم است که آقای خویی(رحمه الله) و شهید صدر(رحمه الله) هر دو بزرگوار قائل بودند که اگر سجود اختیاری مستلزم مکث اضافی هم نباشد به جهت حرمت سابق و معصیت بودن، سجده باطل است و اگر تعدد عنوان را هم برای جواز و عدم تضاد کافی دانستیم چون واجب عبادی است و در آن امکان قصد قربت وجود ندارد که نماز بنابر مبنا شق دوم ــ که فقط غصب است ــ باطل است و باید سجود را ایمایی بخواند .

ص: ۲۱۰

ما عرض کردیم که این نتیجه گیری طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله) ــ که در حکم تکلیفی خروج گذشت ــ درست است اما طبق مبنای مرحوم شهید صدر(رحمه الله) که آن امتناع را رد کردند و در حقیقت قوام امر و نهی را به محبوبیت و مبغوضیت فعلی نمی دانند، نماز با سجود اختیاری در صورتی که مستلزم مکث زائد نیست باطل نمی باشد زیرا که اگر امر وجود داشته باشد قصد قربت معقول است و اطلاق امر می تواند شامل آن باشد ولو بنحو ترتب و مشروط به دخول و عصیان نهی که علی القاعده است و دلیل خاص نمی خواهد. بله، طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله)و مرحوم میرزا(رحمه الله)که امتناعی هستند وظیفه اش سجود ایمائی است اما طبق مبنای شهید صدر(رحمه الله) چنانچه سجود مستلزم مکث اضافی باشد سجود اختیاری باطل است چون که حرمت مکث و غصب اضافی فعلی است و اضطراری نیست و باید ترک شود که این حرمت مانع از امر می شود اما اگر مستلزم مکث زائد نباشد باید سجود اختیاری را انجام دهد و وجهی برای سجود اضطراری نیست و باطل است.

همچنین در شق سوم که تمام اجزاء نماز با غصب متحد است و مثلاً کون در مکان مغصوب جزء همه افعال نماز است و طبق این مبنا قاعده (الصلاه لا تسقط بحال) به معنای امر به مابقی از اجزاء نماز در این جا نمی آید زیرا که در این جا هیچ چیز از اجزاء نماز، مقدور مکلف نیست بر خلاف مبنای دوم که فقط سجده حرام می شد و امر به مابقی و سجود اضطراری معقول بود و با آن قاعده ثابت می شد اما این جا باید کل نماز ساقط شود و این خلاف اجماع ذکر شده است که از فتاوی استفاده

می شود کسی که در مکان مغصوب وارد می شود و وقت نماز برای او تنگ باشد تکلیف صلات به جهت حرمت غصب از ذمه اش ساقط نیست و این اجماع، حرمت و یا أثرش را در مانعیت از أمر بر می دارد چون بنابرامتناع یا عدم امکان قصد قربت دیگر، هیچ جزء از نماز نمی تواند واجب باشد و این بر خلاف آن اجماع است و حالا که نماز واجب است کشف می شود که حرمت و مانعیت آن رفع شده است که می توان نماز خواند و از آنجا که نسبت این اجماع به همه اجزاء نماز یکسان است، حرمت و مانعیت از همه آنها برداشته می شود و در نتیجه تمسک به ادله جزئیت همه آنها صحیح خواهد بود و نماز اختیاری واجب می شود و این بیان بر مبنای دوم جاری نیست همانگونه که اشاره شد این جا هم ما عرض کردیم نیازی به این اجماع خاص نداریم و اشکال سابق در این جا نیز جاری است چون ما امتناعی را که مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)نسبت به وجوب خروج فرمودند قائل نیستیم پس می توانیم به اطلاق ادله اولیه تمسک کنیم و وجوب نماز اختیاری را ـ با فرض سقوط حرمت سابق به اضطرار، هر چند به سوء اختیار ـ ثابت کنیم و فرقی نیست بین وجوب خروج مشروط به دخول که شهید صدر(رحمه الله)فرمودند قابل جمع است با حرمت خروج که قبل از دخول فعلی است و معصیت می شود و بین افعال نمازبعد از دخول که اگر اولی ممتنع نباشد دومی هم ممتنع نخواهد بود و این که قائل نشدند به وجوب خروج به جهت عدم مقتضی و دلیل بر وجوب آن بود که اگر دلیل و مقتضی آن تمام بود آن را علی رغم حرمت آن قبل از دخول و استحقاق عقاب بر آن قبول می کردند همانگونه که صاحب فصول(رحمه الله)اختیار کرده بود.

در مـانحن فیه این دلیـل و مقتضـی بر وجوب افعال نماز بعـد از دخول _ که با غصب متحـد است _ موجود است و آن اطلاق دلیل امر به صلات است و در حقیقت این، همان امر ترتبی و مشروط به عصیان آن حرمت است که علی القاعده است و نیازی به دلیل خاص نیست بلکه بنابر این که قبل از دخول به خواندن نماز در خارج از غصب قادر بود امر به جامع نماز موجود است که شامل آن هم می شود و نیاز به ترتب هم ندارد همانگونه که در تزاحم میان واجب موسع وواجب مضیق گذشت.

بله، طبق مبنـای مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله) در امتناع وجوب خروج با حرمت آن قبل از دخول، چون که زمان متعلق آن ها واحـد است و حرمت و وجوب نمی تواننـد بر یک متعلق که زمانش واحـد است جمع شونـد حتی اگر زمان حرمت و وجوب واحـد نباشد، هم در اینجا به آن اجماع خاص نیاز داریم و هم در شق دوم سـجده اختیاری باطل است ولیکن شهیـد صـدر(رحمه الله) این امتناع را رد کردنـد و هم در آنجا فرمودنـد و هم در اینجا در رد مطلب مرحوم آقای خویی(رحمه الله) _ که از اجماع محبوبیت را اسـتفاده کرده بودنـد _ بیان نمودنـد که امر ثبوتاً توقف نـدارد بر محبوبیت متعلقش یعنی قوام امر و نهی، به محبوبیت و مبغوضیت فعلی نیست پس تنافی و امتناع میان حرمت سابق این افعال و وجوب بعد از دخول به لحاظ مبادی نخواهـد بود و به لحاظ محرکیت هم _ قبلاً گفته شـد _ که مرکز آنها واحد نیست و با هم دیگر تنافی ندارند و بلحاظ قصـد قربت هم چون که امر، در فرض اضـطرار و لو به سوء اختیـار دائر است بین اهون الضـررین که نمـاز در غصب، یـا سـایر حرکات غصب است و یا ضـرر با مصـلحت امر و ضـرر بـدون آن است، قصـد قربت ممکن می شود لهـذا ما نفهمیدیم که چرا شهید صدر(رحمه الله)در اینجا طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله)و مرحوم میرزا(رحمه الله)نتیجه گیری کرده و قائل شده اند به عدم شمول امر پس صحیح آن است که در شق سوم هم به اجماع مذکور نیاز نداریم بلکه علی القاعده نماز اختیاری صحیح و واجب می شود که شایـد خود این مبنا مسـتند برخی از مجمعین هم باشـد که اجماع مـذکور را مـدرکی کرده و از حجیت می انـدازد کـه ایـن بحث فقهی اسـت و وارد آن نمی شـویم ایـن بحث دارای یـک ذیـل هـم بـود کـه آن اختلاـف میـان شـهید صـدر(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله)می باشـد که ما عرض کردیم. حال در شق سوم که وضـعا به صـحت و وجوب نماز اختیاری حکم می شود طبق مبنای امتناع، محبوبیت هم می آیـد چون وقتی امر بیایـد باید حرمت قبل از دخول هم مرتفع باشـد زیرا که محبوبیت این حصه از غصب بعـد از دخول بـا مبغوضـیت همین حصه قبل از دخول اجتماع ضـدین است و با هم جمع نمی شونـد زیرا که متعلقشـان فعـل واحـد و در زمـان واحـد است و قهراً فقـط محبوب خواهـد بود و نبایـد ایشان از جهت نفی ملازمه به آقای خویی(رحمه الله) اشکال می فرمودند .

شهید صدر(رحمه الله) این جا شق چهارمی را متعرض شده است به این نحو که اگر کسی قائل بشود به وجوب خروج و بگوید که خروج واجب نفسی یا غیری است و از قبل هم حرمت ندارد مانند مرحوم میرزا(رحمه الله)که آن را رد مال محسوب کرده و واجب نفسی می داند؛ آیا حال که خروج واجب شد می تواند در حال خروج نماز با سجود اختیاری بخواند یا خیر؟

شهید صدر(رحمه الله) می فرماید اگر سجود اختیاری مستلزم مکث زائد باشد که روشن است باطل خواهد بود چون که حرمت غصب زائد فعلی است اما اگر که سجود مستلزم مکث زائدی نباشد مثلاً داخل ماشین نشسته و خارج می شود و می تواند سجود اختیاری کند در این جا آیا مثل شق دوم باید قائل بود که ایمائی سجود کند یا این که می تواند سجود اختیاری انجام دهد؟ می فرمایند پاسخ این است که اگر آن جزء از نماز با فعل خروج متحد می بود می گفتیم که چون خروج واجب است حرمت از اول رفع شده است پس آن اجزاء از نماز ماموربه است ولی اگر با خروج متحد نباشد و تنها با غصب متحد باشد مثل سجود در حال خروج که غیر از حرکت خروج است و ملازم یا مقارن با خروج است و از باب تعدد معنون است یعنی این ها متلازمین یا متقارنین هستند زیرا مکلف موقع خروج، هم می تواند بخوابد و هم می تواند سجود کند در این صورت وجوب خروج موجب رفع حرمت سجود غصبی نمی شود و این سجود بر حرمت سابق خود باقی است که طبق مبنای امتناع مرحوم میرزا(رحمه الله)مشمول أمر صلاتی نخواهد بود.

ص: ۲۱۳

دلیـل آن این نکته است که تنها عمل خروج واجب شـده است و حرمت نـدارد حتی قبل از دخول اما مقارنات و لوازماتش که افعـال دیگری هسـتند بر حرمت خودشـان بـاقی هسـتند لـذا می فرماینـد که هر جـا قبلاً ـ گفتیم عمـل اضـطراری واجب و عمل اختیاری باطل است به جهت حرمت سابق طبق این مبنا هم باید بگوییم باطل است و وجوب خروج تنها امر به خروج را درست کرده و حرمتش را رفع می کنـد و از لوازمش عصـیان و حرمت قبلی رفع نمی شود پس اگر طبق مبنـای دوم گفتیم که سـجود اختیاری باطل است و وظیفه اش سـجود ایمائی است حتی در صورتی مسـتلزم مکث بیشتر نباشد طبق این شق هم حکم وضعی همین است و قول به وجوب شـرعی خروج، در نتایـج بحث تغییری حاصـل نمی نمایـد چرا که اگر تمـام افعـال نماز با غصـب متحـد باشـد به جهت این که کون در مکـان مغصوب در همه اجزاء نماز اخـذ شـده است ــ مبنای سوم ــ از آنجا که کون در مکان، جزء خروج واجب هم می باشد که حرمت ندارد در نتیجه صـحت نماز اختیاری در مبنای سوم نیازمند آن اجماع خاص نیست بلکه صـحت آن علی القاعـده خواهـد بود زیرا که دیگر کون در مکـان غصبی به مقـدار خروج حرمتی نـدارد تا مانع از اطلاق امر شود.

این مطلب طبـق مبنـای امتنـاع درست است مگر این که کسـی بگویـد بعیـد است مرحوم میرزا(رحمه الله) قائـل شود که خروج واجب است و از قبل هم نبایـد حرام باشـد ولی تمام حرکات دیگری که انجام می دهـد و جامع آنها که ملازم است با خروج، حرام است چون بالاخره باید یکی از آنها را مرتکب شود; یا باید بخوابد و یا بنشـیند و یا سـجده کند و بالاخره خروج با یکی از این حالاـت است و بعیـد است ایشـان قائل شود که این حالات حرام است بلکه احتمالا نظر ایشان این است که جامع و یکی از این هـا هم که لاـزمه خروج است حلاـل است چون لابـد منه است یـا قائـل شود به جواز آنهـا از این بـاب که آن افعـال هم مصداق خروج هستند که این نیز بعید است چون این افعال از مقارنات خروج می باشند نه نفس خروج .

حاصل بحث در فرض اول ــ ضیق وقت نماز بعد از خروج ــ این می شود که طبق مبنای صحیح که در توسط ارض مغصوبه گذشت نماز اختیاری چنانچه مستلزم مکث و غصب زائدی نباشد در هر سه شق گذشته صحیح و مامور به است یعنی چه در نماز در مکان مغصوب قائل به تعدد معنون و عدم اتحاد نماز با غصب بشویم و چه قائل شویم به اتحاد خصوص سجده با غصب و چه قائل شویم به اتحاد تمام افعال نماز با کون در غصب و اگر مستلزم غصب زائد باشد مقداری که مستلزم غصب زائد است باطل می شود و باید ایمائی انجام گیرد به استثنای شق اول، زیرا که در شق اول یعنی بنابر تعدد معنون، هر چند حرمت غصب زائد را عصیان کرده است لیکن نمازش وضعاً صحیح است و اما طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و آقای خویی(رحمه الله) بر امتناعی که در بحث وجوب خروج گذشت چنانچه سجده اختیاری مستلزم مکث و غصب زائد هم نباشد در شق دوم باطل خواهد بود زیرا که نمی تواند امر داشته باشد و وظیفه اش سجود ایمائی خواهد بود ولی در شق سوم نماز صحیح است آن هم به جهت اجماع خاصی که ذکر شد و جای اثباتش در فقه است و گرنه علی القاعده باید قائل به سقوط نماز بشویم مانند فاقد الطهورین.

ادامه بحث قبل (۹۳/۱۱/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم وضعی نماز در حال خروج از مکان مغصوب بود که عرض کردیم دارای دو فرض است یک فرض این است که نمی تواند در خارج از مکان مغصوب نماز بخواند ولو اضطراری که حکمش مشخص شد.

ص: ۲۱۵

فرض دوم: جایی است که اگر از آن مکان خارج شود می تواند نماز بخواند حال یا نماز کامل یا نماز اضطراری مثل کسی که نمازش را تا آخر وقت به تاخیر انداخته باشد که مجبور است یک رکعت آن را در وقت انجام دهد و یا برخی از افعال را ایمائی و اضطراری را بجا آورد .

خلاصه مکلف در این فرض دوم می تواند در خارج از مکان مغصوب نماز بخواند ولو اضطراری و شهید صدر(رحمه الله)(۱) این فرض را به دو شق تقسیم می کند یعنی بنابر مبنای اول و دوم بحثی را مطرح می کند و بنابر مبنای سوم به گونه ای دیگر بحث می کند .

مبنای اول مبنای تعدد معنون بود و هیچ جزء از نماز با غصب متحد نبود و مبنای دوم این بود که تنها در سجود با غصب متحد است و مبنای سوم هم این بود که کون در مکان مغصوب هم جزء اجزاء نماز است ولذا همه اجزا ولو به لحاظ کونش با غصب متحد می باشد و در این فرض دوم که مکلف می تواند خارج از مکان غصبی نماز بخواند بین مبنای اول و دوم و مبنای سوم تفکیک قائل می شود و می فرماید .

الف) باید دید طبق مبنای اول و دوم نسبتِ نماز، در خارج از مکان مغصوب با نمازِ داخل آن مکان چیست که اگر نماز در داخل غصب زائد را بخواهد که این دارای حرمت فعلی است و تکلیفاً نمی شود خواند هر چند اگر طبق مبنای اول و همچنین

مبنای دوم در غیر سجود، بخواند صحیح است لیکن حرام را ــ که غصب زاید است ــ مرتکب شده است ولی این، تکلیف وی نبوده است و اگر مکلف بوده به نماز بدون غصب زائد، باید آن را با خارج لحاظ کرد که اگر نماز در خارج اختیاری است و این اضطراری، بنابراین نماز در داخل به جهت لزوم غصب زاید ناقص است و یا این که اگر در خارج هم اضطراری است، اضطراری بودنش کمتر است و خلاصه نماز در خارج از مغصوب نسبت به داخل اکمل است؛ در این فرض واجب است نماز را به تاخیر بیاندازد و در خارج از آن مکان بخواند و نماز داخل باطل است چون قادر بر نماز أکمل و با اجزاء اختیاری بیشتر است البته طبق مبنای اول که تعدد معنون است چنانچه مکث زائد را عصیان کرد و نماز اختیاری کامل در داخل خواند نمازش صحیح است چون ماموربه است بله، مکث زائد را هم عصیان کرده است یا همان نماز اضطراری را که وظیفه وی در خارج بوده است چنانچه داخل خواند درست است ولی حرامی را هم عصیان کرده است؛ بنابر این اگر نماز، در بیرون اکمل بود متعین است و اگر در داخل بجا آورد صحیح است.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۸۸.

اما چنانچه نماز در داخل با نماز در خارج مساوی بود و هر دو مثلا رکوعشان ایمائی بود در این جا مخیر است و تکلیفش بیش از این نیست و می تواند تعجیل کند و یا به تأخیر بیاندازد و بیرون از مغصوب نماز بخواند .

اما اگر نماز در داخل اکمل از خارج باشد مثلاً ـ لازم بود در خارج نماز اضطراری بخواند لیکن می تواند در داخل نماز اختیاری بخواند یا اضطراری داخل کمتر از نماز اضطراری از خارج است در این جا تعجیل واجب است چون می تواند نماز اکمل را انجام دهد و أمر به آن هم فعلی خواهد بود.

ب) اما بنابر مبنای سوم که قائل است تمام افعال نماز با غصب متحد است و همه اجزاء مصداق حرام می شود طبق این مبنا مقتضای قاعده همانگونه که گذشت سقوط اصل نماز است ولی آقای خویی(رحمه الله)(1) ادعای اجماعی کرده اند که فقها می گویند اینجا هم نماز ساقط نمی شود و مثل فاقد الطهورین نیست و در فرض ضیق وقت در خارج ـ فرض اول ـ با این اجماع نماز اختیاری را در صورتی که مکث زائد نداشته باشد ثابت کردیم اما آن مطلب در اینجا وجود ندارد چون مکلف در اینجا می تواند ولو نماز اضطراری را در خارج از مکان مغصوب که معصیت و حرام است بخواند و اجماع مذکور برای کسی است که نتواند در خارج از غصب به ایّ نحو کان نماز بخواند حتی نماز اضطراری لیکن مکلف می تواند نماز را در خارج بخواند ولو نماز اضطراری پس مشمول آن اجماع نبوده و نمازش در داخل حتی اگر اکمل و اختیاری و کامل هم باشد و مستلزم غصب زاید نباشد، باطل است ما در اینجا لازم است دو مطلب را عرض کنیم که از بحث های گذشته معلوم می شود.

۱- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۳ و دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۵۷.

مطلب اول: نسبت به بند اول کلام ایشان است یعنی طبق مبنای اول و دوم که ایشان فرموده دارای سه شق است ـ که در یکی تأخیر واجب می شود و در یکی تخییر و در دیگری تعجیل ـ اصل این تفصیل درست است ولی صغرای آن هم طبق دو مبنای اول و دوم هم طبق مبنایی که گذشت فرق می کند و گفتیم امر به نماز حتی اگر با غصب هم متحد باشد ولی مستلزم غصب زاید نباشد امتناعی ندارد یعنی اگر سجود مستلزم مکث زائد باشد حرام فعلی است و نمی شود تکلیفاً طبق هر سه مبنا و همچنین نمی شود وضعاً هم طبق مبنای دوم سوم، انجام بگیرد و باطل است پس این فرض همان فرض نماز اضطراری در داخل است و اما سایر اجزاء حتی در صورتی که مستلزم مکث زاید هم باشد طبق مبنای اول و دوم تکلیفاً جایز نیست و باید ایمائی انجام گیرد ولیکن اگر مکث زاید نماید و نماز بخواند وضعاً صحیح است زیرا که با حرام متحد نیست ولذا باید دید که نماز در خارج نسبت به کدام نماز در داخل اکمل است ؟ قطعاً طبق مبنای اول و دوم تشقیقات سه گانه برای تأخیر و تعجیل در غیر سجود درست است زیرا که غیر سجود با غصب متحد نیست و در صورتی که مستلزم مکث نباشد واجب می شود چون ماموربه است اما در سجود بالخصوص طبق مبنای اول باز هم همین طور است ولی طبق مبنای دوم چون سجود را با غصب متحد می داند چنانچه مستلزم غصب زائد هم نباشد، گفته شد طبق مسلک امتناع باطل است چون مبغوض است و امر، نمی تواند به آن تعلق بگیرد و باید ایمائی انجام دهد و در این صورت اگر سجود، در خارج هم ایمائی است مساوی می شود و تخییر است و اگر اختیاری است لذا خارج اکمل است و تأخیر واجب می شود.

ص: ۲۱۸

طبق مسلک ما که امتناع امر به آن را قبول نکردیم و گفتیم سجود، می تواند ماموربه باشد چون حرمت سابق ساقط شده است و امر، می تواند به آن بخورد و در فرض اول قصد قربت هم محقق می شود در این جا باید قائل به تفصیل شد که اگر سجود در خارج اختیاری است در این صورت در داخل نمی تواند بخواند نه به این دلیل که امر ممتنع است بلکه چون قصد قربت متمشی نمی شود چرا که قبلاـ حرام و معصیت بوده است و سجود اختیاری دارای فرد مباح در خارج است و لذا نمی تواند سجود اختیاری را به مولا اضافه کند مگر این که ناسی یا غافل و یا جاهل مرکب باشد که قصد قربتش هم درست می شود.

از طرفی چنانچه در خارج، سجود اختیاری ممکن نباشد مطلب برعکس می شود و نماز در داخل با سجود اختیاری که مستلزم مکث زاید نیست اکمل از خارج می شود چون در خارج سجود اختیاری ممکن نیست و این جا ممکن است و امکان قصد قربت هم وجود دارد چون فرد مباح ندارد .

پس این که کدام اکمل است و کدام مساوی است بر حسب مبنای امتناع آقای خویی(رحمه الله) و مبنای ما فرق می کند و همچنین در صورتی که نماز با سجود اختیاری در داخل، مستلزم غصب زاید نباشد طبق مبنای تعدد معنون _ مبنای اول _ واجب می شود که اگر سجود، در خارج هم اختیاری است متساوی شود و مکلف مخیر است و اگر در خارج سجود ایمائی است نماز داخل اکمل و ماموربه است و تعجیل واجب می شود و اما طبق مبنای دوم که اتحاد در خصوص سجود بود در صورتی که مستلزم غصب زاید هم نباشد بنابر امتناع مامور به نبوده و نماز در خارج اکمل و یا با آن مساوی می شود.

پس کبرای مذکور در بند اول در کلام شهید صدر(رحمه الله) درست است اما این که در کجا و کدام یک از نماز در داخل و یا نماز در خارج، اکمل است و کجا مساوی هستند، هم طبق مبنای اول و دوم فرق می کند و هم طبق مبنای جواز و امتناع اختلاف پیدا می کند که اگر گفتیم نماز با سجود باطل است ولو بدون مکث زائد، نماز در بیرون از غصب، یا اکمل است اگر سجده اختیاری ممکن باشد و یا مساوی; اما اگر قائل شدیم به جواز چنانچه نماز در خارج با سجده اختیاری باشد، آن نماز در خارج، به جهت عدم امکان قصد قربت در داخل اکمل است ولی اگر نماز در خارج هم با سجود ایمائی باشد نماز در داخل اکمل می شود نه مساوی و باید این تفصیل داده شود پس تشخیص صغری با اختلاف مبنای اول و دوم و جواز و عدم جواز فرق می کند.

مطلب دوم: ما حاشیه دیگر هم بر بند دوم فرمایش ایشان داریم به این نحو که ایشان فرمود بنابر مبنای سوم که همه اجزا نماز با غصب متحد است ما دیگر دلیلی بر جواز صلات در داخل غصب نخواهیم داشت و نماز مطلقا باطل است زیرا دلیل صحت، اجماع بود و اگر مکلف بتواند در خارج نماز اضطراری هم بخواند این اجماع را نداریم و مکلف بر نماز در مکان غیر مغصوب قادر است ولو نماز اضطراری پس باید مطلقاً در خارج نماز بخواند و نماز داخل اکمل هم باشد باطل است چون حرام است.

این مطلب هم درست است ولی مبتنی است بر مبنای امتناع آقای خویی(رحمه الله)، اما بنابر مبنای امکان امر قبلاً گفته شد که در مبنای سوم هم نیازمند اجماع نیستیم چون اگر نماز مستلزم غصب زائد نباشد و مکلف می تواند نماز اختیاری بخواند مشمول امر اولی می شود و همچنین اگر نماز در داخل اکمل از خارج باشد و مستلزم غصب زائد نباشد پس نیازی به اجماع نداریم و اطلاق امر شامل آن است و قصد قربت هم متمشی می شود .

ص: ۲۲۰

اما اگر نماز در بیرون مساوی باشد باید آن را به تأخیر بیاندازد به جهت این که قصد قربت ممکن نمی شود لهذا طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله)این حرف درست است ولی طبق مبنای ما باید تفصیل داد که اگر در داخل نماز اکمل بود، امر دارد و چون که در خارج از غصب بدیل مباح ندارد، هم ماموربه است و هم قصد قربت محقق می شود اما اگر با خارج مساوی باشد یا خارج اکمل است در این صورت نماز در داخل صحیح نیست .

خلاصه تعلیقه دوم ما بر بند دوم فرمایش ایشان این است که طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله)مطلب ایشان درست است و ایشان در اینجا نیز طبق مبنای آقای خویی(رحمه الله) صحبت نموده اند ولی طبق مبنای ما بایستی همان تفصیل ذکر شده در مورد سجود اختیاری در داخل در اینجا هم داده شود.

تنبیه دهم (۹۳/۱۱/۰۵)

Your browser does not support the audio tag.

تنبیه دهم: این تنبیه در مورد مساله ای است که مرحوم صاحب کفایه رحمه الله(۱) آن را در ضمن تنبیهات فرموده است، ایشان می فرماید اگر در جایی یک عنوان داشته باشیم – نه دو عنوان – مثل اکرام لیکن این عنوان دو اضافه داشته باشد مثلا اکرام انسان اگر اضافه داشته باشد به عالم، واجب است و اگر مضاف به فاسق باشد حرام است مثلاً بگوید)اکرم کل عالم و یحرم اکرام الفاسق(ایشان قائل است که این هم در بحث اجتماع امر و نهی داخل است چون عنوان اکرام دو اضافه دارد و می تواند یکی از آن دو عنوان مضاف، ملاک حرمت را دارا باشد و دیگری ملاک وجوب و فرق نمی کند که دو عنوان متعدد حقیقی باشند و یا اضافی لیکن فقها این مطلب را نپذیرفته اند و مورد اختلاف اضافه را از باب تعارض فرض کرده اند نه از باب اجتماع امر و نهی و احکام اجتماع را بار نکرده اند و مبتنی بر قول به جواز اجتماع و یا امتناع ندانسته و قائل نیستند که در باب تزاحم ملاکی داخل می شود که اگر ملاک وجوب اقوی است نتیجه چه می شود و اگر ملاک حرمت اقوی است چه ثمره ای دارد بلکه این موارد را از موارد تعارض محض بین دو دلیل و تساقط دانسته اند.

۱- کفایه الاصول، ص۱۷۹.

سپس ایشان می فرماید شاید علت این مطلب فوق این باشد که در این موارد که اختلاف دو عنوان در اضافه است و از باب اختلاف و تعدد دو عنوان نیست، به جهت علم به انتفای احدالملاکین قائل به تعارض شده اند چون صاحب کفایه رحمه الله شرط کرده است که باید ملاک وجوب و حرمت در مورد اجتماع محرز باشد و الا در بحث اجتماع امر و نهی داخل نیست پس اگر بدانیم احدالملاکین موجود نیست تعارض و تکاذب شده و از باب اجتماع امر و نهی خارج می شود و مشهور بدین جهت تعارض دیده اند که در این موارد به این نحو استفاده کرده اند که دو ملاک با هم در مورد اجتماع محفوظ نمی باشد؛ یا هر دو ملاک موجود نیست یا اقلا یکی از آنها موجود نیست و در باب اجتماع امر و نهی شرط است که وجود دو ملاک محرز باشد.

مرحوم اصفهانی رحمه الله(۱) بر صدر کلام ایشان نقدی وارد کرده اند و شاید خواسته ذیل فرمایش ایشان را توجیه کنند و اثبات نمایند که در جائی که اختلاف دو عنوان بالاضافه است و عنوان هم واحد است در این صورت در مورد اجتماع نمی شود هم ملاک امر موجود باشد و هم ملاک نهی ولذا خارج از بحث اجتماع است و ایشان خواسته اند به یک معنی به صدر کلام ایشان اشکال کند و ذیل کلامشان را - که فرموده بود تعدد اضافه کافی است - توجیه کند و می فرماید تعدد کافی نیست و هر جا تعدد اضافه با وحدت عنوان وجود داشته باشد نمی تواند در باب اجتماع داخل شود چون نمی شود دو ملاک وجوب و حرمت در یک عنوان موجود باشد و دو ملاک در جائی است که دو عنوانِ ذاتاً متباین وجود داشته باشد زیرا که ملاکات احکام یا حسن و قبح عقلی است و یا مصلحت و مفسده خارجی که اگر ملاک حسن و قبح عقلی است قضایای حسن و قبح عقلی در مستقلات عقل عملی به دو قضیه کلیه قبح ظلم و حسن عدل بر گشت می کند که این ها تعدد عنوانی دارند و عدل و ظلم تباین ذاتی دارند پس اگر ملاک حسن و قبح عقلی باشد به تعدد عنوان بر می گردد و قهراً متعلق امر و نهی، هم دو عنوان خواهد بود و اگر ملاک امر و نهی مصلحت و مفسده است، مصلحت و مفسده امور تکوینی خارجی هستند و اضافات که امور اعتباری هستند نمی تواند مقتضی امور تکوینی باشند و اضافه می تواند شرط تأثیر اسباب آنها باشد اما مقتضی و سبب ایجاد مصلحت و مفسده نمی تواند این اضافات که امور ذهنی و اعتباری و غیر خارجی هستند باشد و سبب و مقتضی حقیقی همان عناوین مقولی و حقیقی است که به حسب فرض آن هم یکی است و باز هم تعدد اضافه موجب تعدد سبب و ملاک نخواهد شد ولذا همه مورد اختلاف بالاضافه با فرض وحدت عنوان حقیقی به فقدان احدالملاکین بر می گردد و از بحث اجتماع خارج است چه ملاک امر و نهی حسن و قبح باشد و چه مصلحت و مفسده زیرا که تعددش در این جا معقول نیست مگر این که به دو عنوان حقیقی بر گردد که خلف فرض است .

۱- نهایه الدرایه)ط جدید(ج۲، ص۳۷۷.

جواب مطلب ایشان روشن است زیرا که چنانچه کبرای حرف ایشان را در مورد حسن و قبح عقلی بپذیریم که همه قضایای محسنه و مقبحه عقلی به حسن عدل و به قبح ظلم بر گردد و فرض کنیم که عدل و ظلم هم عناوین متباین حقیقی و ذاتی هستند می گوئیم جعل امر و نهی شرعی که به دست شارع است لازم نیست بر عنوان ظلم و عدل قرار بگیرد بلکه می تواند بر دو عنوان اضافی قرار داده شود که در عین حال مساوی باشند با مورد دو ملاک عقلی حسن و قبح که بنابر این متعلق امر و نهی در عناوین اضافی هم در بحث اجتماع امر و نهی داخل شده و مجمع آنها دارای دو ملاک خواهد بود هر چند عنوانی که متعلق دو ملاک در مجمع است آن عناوین اضافی نبوده و با آن فرق داشته باشند و بحث جواز و امتناع اجتماع مربوط به امر و نهی شرعی است نه حسن و قبح عقلی پس ممکن است شارع متعلق خطاب خودش را غیر از آن عنوان عدل و ظلم قرار بدهد و آن دو عنوان اختلاف بالاضافه داشته باشند و در مجمع، با آن دو عنوان حقیقی ملازم باشند.

اما نسبت به ملاک مصلحت و مفسده هم اشکال وارد نیست زیرا چه کسی قائل است که اضافات در مصالح و مفاسد مدّ نظر شارع تاثیر ندارد چونکه شاید آن مصالح و مفاسد شرعی هم امور اضافی باشند و ما نمی دانیم مصالح شرعی چگونه است که آیا امور تکوینی محض است یا خیر؟ علاوه بر این که ما عرض کردیم بحث احراز وجود ملاکین در موضوع مسأله اجتماع، شرط نیست بلکه بالعکس اگر اجتماع ممکن باشد دو ملاک با آن احراز می شود.

مرحوم آقای خویی رحمه الله(۱) در این جا مطلب صاحب کفایه رحمه الله را ذکر کرده و اشکال کبروی دیگری بر آن وارد کرده است و فرموده است که تعدد اضافات، خارج از بحث اجتماع امر و نهی است نه به خاطر مطلبی که ایشان فرموده است که فقهاء در این موارد در مورد اجتماع، علم به فقدان احدالملاکین دارند ولذا)اکرم کل عالم و لا تکرم کل فاسق(را از موارد تعارض می دانند و در آن قائلند به تعارض مطلق چه قائل به جواز شویم و چه قائل به امتناع چون اولا اصل آن شرط ذکر شده برای بحث اجتماع درست نیست و اگر ما آن شرط را هم قبول کنیم از کجا فقها علم پیدا کرده اند که در این موارد احدالملاکین نیست و آیا ایشان علم غیب داشته اند و یا به مناطات احکام دسترسی پیداکرده اند؟

این مطلب غریبی است که از صاحب کفایه رحمه الله صادر شده است بلکه علت آن است که موارد وحدت عنوان و تعدد اضافه فی نفسه خارج از باب اجتماع امر و نهی است و ادخال آن بحث در این جا اشتباه است و در باب تعارض مطلق داخل است چه اجتماعی باشیم و چه امتناعی زیرا که مسأله اجتماع امر و نهی که در آن از امکان و امتناع بحث می شود در جائی است که دو عنوانی که داریم محتمل باشد که مستلزم تعدد معنون هستند و آن دو عنوان بتوانند دو معنون داشته باشند که با هم در مجمع جمع شده و هر دو به نحوی بر آن صادق باشند تا بحث شود که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر و کسی که قائل شود به تعدد معنون جوازی می شود و کسی که تعدد عنوان را موجب تعدد معنون نمی داند امتناعی می شود و این بحث مخصوص به جائی است که دو عنوان حقیقی و مقولی داشته باشیم.

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۲.

اما جایی که یک عنوان بیشتر نـداریم که دو اضافه به شـیئ دیگر دارد روشن است که تعـدد موجب تعـدد مضاف نمی شود و کسـی نمی گوید شیئ واحد با تعدد اضافات به اشیاء دیگر متعدد می شود مثلاً کسی قائل نیست سقفی که فوق زمین است و تحت آسـمان است دو سـقف و دو شـیی ء می شود این واضح البطلان است و بدین جهت است که علما این موارد را از بحث اجتماع خارج کرده اند و گفته اند از باب تعارض مطلق است چون از این جا کسـی توهم جواز را نمی کند زیرا که هم عنوان یکی است و هم معنون، پس موارد اختلاـف بالاضـافه در بحث اجتمـاع امر و نهی داخـل نیست و مسـأله اجتمـاع مخصوص به جایی است که دو عنوان متباین با هم داشته باشیم مثل موارد غصب و صلات که دو عنوان است و در این مورد این بحث پیش می آید که آیا این دو عنوان موجب تعدد معنون هم می شود یا خیر؟ و ضابطه آن چیست که در بحث اجتماع گذشت.

شهید صدررحمه الله(۱) به این مطلب اشـکال می کنـد که اگر نظر ایشـان به عامین من وجهی است که هر دو شـمولی هسـتند مثل)اکرم کل عالم و لا تکرم الفاسق(مطلب درست است که در تعارض داخل است و کسی توهم جواز اجتماع هم نمی کند چون وجوبات هم ماننـد تحریمات، انحلالی و متعدد به عدد افراد بوده و بر تک تک افراد سـرایت می کند و این اجتماع امر و نهی در فرد است که محـال است و از بحث اجتمـاع امر و نهی خـارج است ولی این مخصـوص به دو عنـوان مختلف بالاضـافه نیست بلکه اگر دو عنوان حقیقی هم باشـند هم از بـاب تعـارض است مثلاًـ اگر گفته بود)یجب الصـلاه فی کـل مکـان(و امر هم شمولی بود از باب تعارض می شد و اجتماع ضدین پیش می آمد .اما اگر ناظر به امر به صرف الوجود است مثلا بگوید)اکرم عالما(و)یحرم اکرام الفاسق(که در این جا نهی انحلالی است ولی امر بـدلی است در این گونه موارد ما قبلا در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که تعدد معنون یکی از سه ملاک جواز اجتماع است و قائلین به جواز دو ملاک دیگر هم داشتند که عبارتند از ۱) این که تعدد عنوان کافی باشد حتی اگر تعدد معنون هم نباشد و ترکیب اتحادی باشد چون که متعلق حکم عنوان اسـت و عنوان دوتاست و ۲) نفس این که امر به صـرف الوجود تعلق بگیرد برای جواز کـافی است حتی اگر به فرد همـان عنوان هم نهی تعلق بگیرد مثـل)صـلّ(و)لاتصـل فی الحمـام(زیرا کـه امر از جـامع به فرد سـرایت نمی کنـد حـتی اگر حب هم به نحو مشـروط به فرد سـرایت کنـد و این دو حکم با هم تنافی ندارند و همچنانکه این دو ملاک برای جواز در دو عنوان حقیقی می آیـد، در دو عنوان اضـافی هم جـاری می شود لااقـل ملاـک اخیر - کفـایت تعلق امر به صـرف الوجود برای جواز - مثلاًـ اگر بگویـد)اکرم عالما و یحرم اکرام الفاسق(که آنچه واجب است اکرام یک عالم باشد علی سبیل البدل که می تواند عالم عادل را اکرام کند ولی اگر عالم فاسق را اکرام کرد اطاعت اکرم عالما را هم کرده است هر چند لا تکرم فاسـقا را هم عصـیان کرده است و طبق آن ملاـک این جـا بایـد جوازی شویم و فقهـا در)اکرم کـل عـالم(بـا دلیل نهی قائل به تعارض هسـتند که هر دو شمولی هستند.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۰۱.

پس حاصل فرمایش ایشان این است که حق با صاحب کفایه رحمه الله است و تعدد اضافه هم کافی است جائی که یکی از ملاکات جواز باشد که در امر به نحو مطلق وجود هیچ کدام از این ملاکات موجود نیست ؛ ملاک اولی وجود ندارد چون هر فردی یک وجوب مستقلی دارد و وجوب به افراد سرایت می کند و ملاک سوم هم موجود نیست چون عنوان یکی است و تعدد عنوان نیست تا موجب تعدد معنون شود ولی ملاک دوم موجود هست لولا ـ تحفظی که آن جا گفتیم در آنجا گفتیم جائی که بین عنوان واجب و حرام یک عنوان مشترکی باشد و اختلاف در اضافه باشد این نکته مستلزم امتناع و وحدت ماموربه و منهی عنه است و این جا هم این گونه است و عنوان اکرام در هر دو متعلق اخذ شده و مشترک است. اما در جایی که ماموربه به نحو صرف الوجود است ملاک اول از سه ملاک قول به جواز را داراست و داخل در بحث اجتماع است مگر این که کسی براساس نکته استظهاری استفاده تقیید اطلاق امر را بکند که در بحث)صل(و)لاتصل فی الحمام(گذشت که خارج از بحث اصول است بنابراین اشکال کبروی مرحوم آقای خویی رحمه الله بر صاحب کفایه رحمه الله به این که اگر دو عنوان مختلف بالاضافه باشند از مبحث اجتماع خارج است وارد نیست .

ادامه تنبیه دهم (۹۳/۱۱/۰۶)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه دهم در مورد عناوینی بود که اختلافشان بالاضافه است و عرض کردیم که صاحب کفایه رحمه الله(۱) فرموده بود این نحو عناوین هم در بحث اجتماع داخل است مثل – اکرم العالم و یحرم اکرام الفاسق و آقای خویی رحمه الله(۲) گفته بود این ها خارج از این بحث بوده و در تعارض صرف داخل می باشند زیرا که بحث تعدد معنون که مبنای جواز اجتماع است در جایی است که دو عنوان مفهوماً و ذاتاً با هم اختلاف داشته باشند و جائی که یک مفهوم است و اختلاف در اضافه است معنون دو تا نمی گردد تا در بحث اجتماع داخل شود و این جا علی القاعده از بحث اجتماع خارج است و لهذا فقهاء هم این موارد را از باب تعارض دیده اند نه اجتماع امر و نهی .

۱- کفایه الاصول، ص۱۷۹.

۲- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۲

شهید صدررحمه الله(۱) در این جا اشکال کرده اند که اگر نظر شما به امر شمولی است مثل – اکرم کل عالم بله این عناوین در بحث اجتماع داخل نیست و از باب تعارض است ولی این مخصوص به عناوین مختلف بالاضافه نیست و در عناوینی که مفهوماً و ذاتاً متباین هستند نیز جاری است یعنی آنجا هم تعارض است و اگر نظر به امری است که بدلی است نه شمولی مثل – اکرم عالما که همانند – صل است در عام بدلی اگر عنوان ذات الاضافه باشد درست است که نمی شود از باب تعدد معنون قائل به جواز شد چون تعدد اضافه معنون را دو تا نمی کند ولی از نظر تعدد عنوان یا کفایت بدلی بودن امر – که دو ملاک دیگر جواز بود – در این جاری است و حق با صاحب کفایه رحمه الله است.

ما این جا حاشیه ای نسبت به مطلب شهید صدررحمه الله داریم که هر چند نسبت به امر بدلی و به صرف وجود مثل اکرم عالما طبق مبنای شهید صدررحمه الله - که ملاک اول را قبول دارند - صحیح است و بحث جواز و امتناع در دو عنوان مختلف بالاضافه هم معقول است ولی مشهور و آقای خویی رحمه الله و صاحب کفایه رحمه الله این ملاک را قائل نبودند و آن را از بحث اجتماع خارج دانسته اند زیرا که مشهور تعدد عنوان را در بحث اجتماع شرط کرده اند و ملاک اول را ملاک جواز اجتماع ندیده اند و الا جایی که عنوان یکی هم باشد مثل - صل و لا تصل فی الحمام این مورد هم در بحث داخل می شود ولی آنها این را داخل در آن بحث ندیده اند ولذا نباید طبق مبنای ایشان این، معیار باشد و باید طبق معیار آقایان در بحث اجتماع دید که آیا عناوین ذات الاضافه هم در بحث اجتماع داخل می شود یا خیر یعنی باید بنابر ملاک دوم و سوم - که یکی کفایت تعدد عنوان است و دیگری لزوم تعدد معنون - بحث کرد که آیا در عناوین مختلف بالاضافه جاری است یا خیر که بدین ترتیب حق با مرحوم آقای خویی رحمه الله می شود نه صاحب کفایه رحمه الله ؛ زیرا که اگر تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون باشد در عناوینی که مفهوماً و ذاتاً تباین داشته باشند حتی اگر امر شمولی هم باشد از باب تعارض خارج است و از باب تزاحم است زیرا که متعلق امر و نهی دو فعل خواهد بود حتی اگر از نظر عدم امکان امتثال هر دو تکلیف به مالایطاق باشد زیرا که این همان باب تزاحم است لیکن جایی که امر ترتبی در آن ممکن نباشد بازهم از باب تعارض صرف نیست و در صورت عدم امکان ترتب تنافی در عالم امتثال - تنافی ماموری - به مرحله جعل هم سرایت می کند - بنابر اخذ قدرت در تکالیف - و تعارض می شود لیکن به جهت تضاد و تکالیف محال - تنافی آمری - نیست و مانند امر به ضدینی که ثالث ندارند می شود که بازهم اصطلاحاً در باب تزاحم داخل است و از باب تکلیف به محال است نه تکلیف محال و اجتماع ضدین و این از بحث اجتماع خارج نیست و داخل در قول به جواز است چون که اجتماع ضدین لازم نمی آید حتی اگر امر شمولی بوده و احکام تزاحم هم دارا باشد نه تعارض، بر خلاف عناوین متعدد بالاضافه که تعدد معنون در آن معقول نیست طبق این ملاک برای جواز، از بحث امکان جواز به ملاک تعدد معنون خارج است.

ص: ۲۲۷

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۰۱

اما بنابر ملاک کفایت تعـدد عنوان برای جواز در عناوین متباین بالـذات هر چنـد وحـدت معنون است و ترکیب اتحادی اسـت لیکن بـازهم از بـاب تزاحم است نه تعارض حتی در امر شـمولی زیرا که مسـتلزم این نیست که امر و نهی روی یک متعلق قرار بگیرنـد - نه در عـالم ذهن که عـالم عنـاوین حـاکیه است و نه در عـالم محکی آن عناوین - زیرا که محکی هر عنوان و فرد و حصه آن در خارج، محکی دیگری قرار نمی گیرد و در نتیجه اجتماع ضدین بر یک شـی ء واقع نمی شود چون درست اسـت که امر هر فرد را از باب شـمولی بودن در بر می گیرد ولی فردیت صلات در غصب از نظر عالم حاکی و محکی که عالم ذهن اسـت غیر از فردیـت آن برای غصـب است و از فردیت صـلات از خلاـل عنـوان غصب وبـالعکس نمی بینـد و این جـا از بـاب تکلیـف محـال نخواهـد بـود بلکـه اگر محـال باشـد به جهت تزاحم است یعنی تکلیـف به محـال است نه تکلیـف محـال و این برخلاف عناوین ذات الاضافه که بهجهت وحـدت عنوان حقیقی، مثل اکرام اگر امر شـمولی باشد اکرام واحد هم واجب و هم حرام می شود که تضاد است و تکلیف محال است و تعارض صرف است.

پس حرف آقای خویی رحمه الله طبق مبانی مشـهور که امر به فرد و جامع را کافی نمی داننـد صـحیح است یعنی در جایی که عنوانین متباینین باشند در بحث اجتماع داخل است نه تعارض صرف ولی اگر دو عنوان یکی شد و اختلاف بالاضافه شد امر و نهی به آن عنوان حقیقی و معنون واحد در خارج تعلق می گیرد که محال است و تعارض می شود نه تزاحم.

پس طبق مبانی مشهور در بحث اجتماع امر و نهی اشکال آقای خویی رحمه الله به صاحب کفایه رحمه الله وارد است که اگر دو عنوان یک عنوان باشد و اختلافشان بالاضافه باشد اجتماع ضدین لازم می آید ولی اگر دو عنوان متباین بالذات و المفهوم باشند اجتماع ضدین لازم نمی آید حتی اگر امر شمولی هم باشد داخل در باب تزاحم است هر چند موجب سریان تنافی به عالم جعل هم بشود و تعارض میان اطلاق دو دلیل شکل بگیرد مانند موارد ضدین لاثالث لهما.

بنابراین باید عناوین ذات الاضافه را از بحث اجتماع خارج کرد البته با قطع نظر از ملاک اول که گفتیم آقایان آن را قبول ندارند و اگر آن ملاک پذیرفته شود تعدد اضافه هم نمی خواهد و در عنوان واحد هم همین بحث پیش می آید مثل – صل و – لاتصل فی الحمام اما اگر عنوان متباین بالذات بوده و دو مفهوم بود در بحث اجتماع امر داخل می شود و اگر کسی تعدد عنوان را کافی بداند بالاخره در عالم امر سرایت نمی کند و تزاحم و تنافی در عالم امتثال است گرچه ممکن است از باب لغویت به عالم جعل هم سرایت کند ولی منشأش امتناع ماموری است نه آمری و باب تعارض صرف جائی است که ابتداءً تنافی و تعارض در عالم جعل است و از باب تکلیف محال می باشد نه تکلیف بمالایطاق پس این حرف درست است که عنوانینی که تعارضشان بالذات است در بحث اجتماع امر و نهی داخل است چه امر شمولی باشد و چه بدلی، و شمولی که شد بحث عدم امکان امتثال مطرح می گردد ولی تعارض مطلق نیست بلکه تعارضی است که در بعضی از موارد تزاحم هم هست ولذا آنچه شهید صدررحمه الله فرمودند که در امر شمولی حتی اگر عناوین مختلف و متباین بالذات باشند خارج از بحث اجتماع است و داخل است در تعارض، صحیح به نظر نمی رسد. اما اگر عنوانین یک عنوان باشند و اختلافشان بالاضافه باشد این جا خارج از بحث اجتماع امر و نهی است و ابتداءً از موارد امتناع و تنافی در عالم جعل است حتی بنابر کفایت تعدد عنوان زیرا که در امر شمولی و همچنین امر بدلی بنابر سرایت به فرد عنوان واحد – اکرام زید – متعلق امر و نهی – ولو ضمنی – قرار می گیرد که از باب تضاد بوده و تکلیف محال است و این مثل افعل و لا تفعل است که قطعاً تعارض صرف و مطلق است.

بنـابراین می توان اصـل اشـکال آقـای خویی رحمه الله را به این بیـانی که گفته شـد قبول کرد که اگر اختلاـف میان دو عنوان مفهومی و ذاتی بود در بحث اجتمـاع امر و نهی داخل است حتی در اوامر شـمولی و اگر تعارض هم باشـد از باب تعارض بعد التزاحم است بخلاف این که عنوانین یک عنوان باشند و اضافه آن ها مختلف باشد که داخل در تعارض صرف است.

تنبیه یازدهم: حکم شک در اجتماع و امتناع امر و نهی .

شک دو نوع است ؛ نوع اول، شک در اصل جواز و امتناع که مسأله اصولی است، می باشـد مثلا شک شود که تعدد دو عنوان کافی است برای جواز یا نیازمند تعدد معنون هم هست و آقایان حکم این شک را متعرض نشده اند و نوع دوم، شک در نتیجه امتناع است یعنی بنابر امتناع دربقای نهی و حرمت در مجمع و عدم بقای آن شک داشـته باشیم که از آن به شک در صحت و بطلان صلات در غصب تعبیر می کنیم که مسأله فقهی است که صاحب کفایه رحمه الله متعرض حکم این شک شده است که شـک مبتنی بر امتنـاع است زیرا که اگر امتنـاعی شـدیم اطلاـق دلیـل امر بـا اطلاـق دلیـل نهی مثلا در - صل و - لا تغصب در سجود یـا در کـل اکوان نمـاز تعارض می کننـد و نمی توانـد هر دو موجود باشـند و بایـد یکی از این دو قیـد بخورد حال اگر وجوهی که قبلاًـ برای تقـدیم بر امر ذکر شـد و همه آنهـا رد شـد هیـچ کـدام ثـابت نشود، در حرمت نمـاز در مکـان غصبی و وجوب آن شک می کنیم حال حکم این شک چیست و این نوع دوم شک و یا به تعبیری شک در مسأله فقهی است .

ص: ۲۳۰

پس دو نوع شـک داریم یکی شـک در خود مساله اصولی امتناع و یکی شک در نتیجه مساله اصولی که مساله فقهی است که این متصور است اگر در مساله اصولی شک نداشـته باشـیم ولی در تقـدیم دلیل نهی بر دلیل امر شک داشـته باشـیم که ما ذیلاً حکم هر دو شک را متعرض نمی شویم .

نوع اول: اما شک در مساله اصولی چنانچه فقیه در جواز و امتناع شک کرد و به نتیجه نرسـید و ترکیب هم اتحادی است حکم شـک در مساله اصولی روشن است و آن تمسک به اطلاق هر دو دلیل است چون دلیل - صل مثلاً فی نفسه اطلاق دارد و این صلاـت در مکـان مغصوب را هم در بر می گیرد و دلیـل - لا تغصب - هم مطلق است و غصب صـلاتی را می گیرد و احتمال می دهیم هر دو معقول و ممکن باشـند - بنـابر جواز - و احتمـال می دهیم ممتنع باشـند لیکن ظهورات اطلاـقی خطابات شارع حجت است و اطلاق در هر دو دلیل منعقـد است و این که ثبوتا نمی دانیم مدلول دو اطلاق محال است یا خیر، مانع از حجیت اطلاـق و ظهور منعقـد شـده نیست همچنانکه اگر در اطلاق یک خطاب نسـبت به موردی احتمال عـدم امکان نـدهیم که قطعاً میشود به آن اطلاـق تمسـک نمود و به مجرد احتمال امتناع حجیت اطلاق رفع نمی شود. البته این بحثی است که مرحوم شـیخ رحمه الله در بحث امکـان جعل حکم ظاهری آورده است و در آنجا گفته شـده است که بایـد به ظهور دلیل جعل حجیت اخذ شود و مجرد احتمـال امتنـاع جعل حکم ظاهری مانع از تمسک به آن نیست مگر این که امتناع به گونه ای باشـد که حجیت را هم ممتنع کنـد؛ مرحوم شـیخ رحمه الله در آن بحث می فرمود مقتضـای قاعـده امکـان جعـل حکم ظاهری است و تا برهانی بر امتنـاع نباشـد به ظهور دلیل حجیت تمسک می کنیم که در آن جا اشـکال شـد که حجیت این ظهور هم حکم ظاهری است و مشکوک است و نمی شود به آن تمسک نمود.

لیکن این شبهه در این جا نیست زیرا که ممکن است واقعاً اجتماع امر و نهی ممتنع باشد ولی ملاک امر هم در مجمع باشد و مجزی باشد ضمن این که حرام واقعی هم باشد و اگر مکلف به حرمت جهل، داشته باشد قصد قربت هم می تواند بکند پس ترتب آثار وجوب و حرمت که معنای حجیت اطلاق امر و نهی است امتناعی ندارد. بنابر این در شک مسأله اصولی یعنی شک در کفایت تعدد عنوان برای جواز اجتماع و یا امتناع اجتماع مقتضای قاعده اخذ به اطلاق هر دو دلیل است و مجمع می تواند هم حرام و هم مصداق واجب باشد و نتیجه جواز ثابت می شود لیکن در اینجا شبهه ای وجود دارد که بیان آن و رد آن خواهد آمد.

تنبیه یازدهم (۹۳/۱۱/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه یازدهم: دیروز عرض کردیم که مناسب است تنبیه دیگری را هم اضافه کنیم به عنوان (حکم شک در جواز یا امتناع اجتماع) و گفتیم که شک بر دو نوع است ۱) شک در مساله اصولی و ۲) شک در مساله فقهی به جهت تعارض امر و نهی؛ شک در مساله اصولی به این معنا که مثلاً در این مطلب شک شود که آیا تعدد عنوان برای جواز اجتماع کافی است یا خیر؟ حتی اگر معنون هم واحد و ترکیب اتحادی باشد یا این که آیا ممکن است نسبت به ملاک اول، نهی به فرد بخورد و امر به جامع به نحو صرف الوجود یا خیر؟

عرض شد که این شک در تعارض اطلاق دلیل امر و نهی در مجمع است که آیا این دو اطلاق با هم متعارض هستند یا خیر؟ زیرا که بنابر امتناع یکدیگر را نفی می کند و بنابر جواز هر دو صادق هستند و روشن است که تا تنافی احراز نشود مقتضای قاعده حجیت هر دو اطلاق است و در نهایت جواز ثابت می شود؛ یعنی ثابت می شود که در مجمع هم حرمت است و هم اگر آن را انجام دهد، اگر توصلی باشد واجب را امتثال کرده است و اگر تعبدی باشد در صورتی که امکان قصد قربت باشد واجب امتثال می شود و به صحت عمل حکم می شود و این همان قول به جواز است.

ص: ۲۳۲

ممکن است در این بیان فوق دو اشکال وارد بشود .

اشکال اول: ایرادی است که در باب شک در امکان جعل حکم ظاهری بیان شده است دراینجا هم می آید و مرحوم شیخ رحمه الله در بحث حکم ظاهری فرموده است که در موارد شک در امکان، مقتضای قاعده، امکان است و مجرد احتمال امتناع باعث نمی شود که از عمل به ادله جعل حکم ظاهری منع شویم که در رد ایشان گفته شده است اگر امکان و امتناعی را که احتمال می دهیم مخصوص به مدلول دلیل و حجت شرعی باشد اخذ به آن صحیح است مثلا در جایی احتمال می دهیم که حکم واقعی بی ملاک بوده و جعلش محال باشد ولی اگر عموم یا اطلاق دلیلی وجود داشت به حجیت آن عموم عمل می کنیم چون که جعل حجیت و حکم ظاهری نسبت به آن ممکن است.

اگر نکته امتناع و امکان، بین مودّای دلیل و حجیت خود آن دلیل مشترک باشد مثل بحث از امکان جعل حکم ظاهری که اگر

کسی قائل شود به امتناع حکم ظاهری، هم حجیت خبر واحد محال می شود و هم حجیت ظهور و دلیلی که می گوید خبر واحد حجت است ولذا دیگر نمی شود به حجیت آن ظهور عمل کرد زیرا که خود آن هم مشکوک الحجیه می شود .

حال ممکن است کسی این اشکال را در این جا هم مطرح کند و بگوید بنابر بعضی از مبانی در حکم ظاهری همان امتناعی که در وجوب و حرمت واقعی در مجمع احتمال می دهید در حجیت دو اطلاق هم می آید و مثل بحث مرحوم شیخ رحمه الله می شود بنابر مبنایی که احکام ظاهری را به جعل حکم مماثل بر می گرداند - مثل ظاهر برخی از عبارات آخوندرحمه الله و عبارات مرحوم اصفهانی رحمه الله که قائلند حکم ظاهری جعل حکم مماثل واقع است - و به عبارت دیگر در این جا شک ما در امکان اجتماع وجوب و حرمت واقعی در نماز در مکان مغصوب است و می خواهیم به اطلاق دو دلیل تمسک کنیم و با اطلاق، حرمت ظاهری و وجوب ظاهری را اثبات کنیم ولیکن اگر جعل وجوب و حرمت در مجمع محال باشد جعل دو وجوب و حرمت مماثل آنها هم محال خواهد بود و امتناع به خود این دو حکم ظاهری که معنای حجیت اطلاق است نیز سریان پیدا می کند و حکم مماثل محتمل الامتناع می شود .

ص: ۲۳۳

پاسخ اشکال: این اشکال دو جواب دارد اولاً: آن که این مبنا صحیح نیست و جعل حکم مماثل بحث لفظی و قالبی نسبت به حقیقت حکم ظاهری است ولیکن روح حکم ظاهری جعل ایجاب احتیاط است در جائی که حکم تنجیزی موجود باشد و نفی ایجاب احتیاط است در جائی که حکم ترخیصی باشد و در مجمع، جعل ایجاب احتیاط به لحاظ حرمت و جعل ترخیصی به لحاظ تطبیق امر بر مجمع ممکن است چون ممکن است مجمع، هم ملاک وجوب را دارا باشد و هم ملاک حرمت را و امتناع فقط مربوط به وجوب و حرمت ومحبوبیت و مبغوضیت است نه بیشتر - همانگونه که حتی قائلین به امتناع آن را قبول دارند - و مولی با جعل حرمت ظاهری و وجوب ظاهری این ملاکات را حفظ می کند یعنی هم ملاک حرمت را حفظ می کند که واقعاً محتمل است موجود باشد حتی بنابر امتناع تا اینکه اگر واقعا هست مکلف، مفسده را انجام ندهد و هم مصلحت تسهیل و ترخیص را حفظ می کند اگر ملاک وجوب باشد و اعاده لازم نباشد پس اصل مبنا درست نیست و حقیقت حکم ظاهری جعل حکم مماثل نیست .

ثانیاً: اینکه اگر این مبنی را هم در مورد حکم ظاهری قبول کنیم باز می گوئیم نکته امتناع اجتماع امر و نهی واقعی به وجود حرمت مماثل ظاهری سرایت نمی کند چون کسانی که قائلند حکم ظاهری جعل مماثل است باز هم قبول دارند که این حکم مماثل طریقی و ظاهری است یعنی مبادی و ملاک واقعی را ندارد زیرا که اگر مبادی واقعی و نفسی را دارا باشد همیشه با حکم واقعی - که در موردش محتمل است - تنافی پیدا می کند؛ مماثل بودنش در ناحیه انشاء و در شکل جعلش است ولی مثل حکم واقعی دارای محبوبیت و مبغوضیت نیست و طریقی است و ملاکات و مبادی مستقل ندارد بلکه همان ملاکات واقعی را حفظ می کند و الا تضاد پیش می آید پس همچنانکه آن تضاد با طریقی بودن حکم ظاهری حل است این تضاد هم در اینجا حل است چون تضاد میان امر و نهی واقعی در مجمع به لحاظ مبادی - یعنی محبوبیت و مبغوضیت - بود نه مصلحت و مفسده و نه جعل و انشاء و از آنجا که این وجوب و حرمت مماثل فاقد محبوبیت و مبغوضیت هستند و فقط به جهت حفظ ملاکات یعنی مصالح و مفاسد است جعل هر دو در مجمع ممکن خواهد بود و الا در همه موارد جعل حکم ظاهری اجتماع ضدیین محتمل خواهد بود که محال است بنابراین حجیت اطلاق أمر و نهی اشکالی ندارد حتی طبق مبنای حکم مماثل .

لازم است در اینجا به یک مطلب و نکته اضافی اشاره کنیم که اگر بتوانیم به این دو اطلاق تمسک کنیم و قائل شویم که آنها حجت هستند حتی اگر در لوح واقع بین وجوب و حرمت امتناع باشد ولیکن مصلحت و مفسده آنها فعلی باشد - که قبلاً عرض شد محال نیست - در این صورت واقعاً اثر و نتیجه جواز ثابت می شود حتی اگر واقعا امر و نهی نباشند یعنی باز هم عصیان و اطاعت واقعی شکل گرفته است نه تجری و اطاعت ظاهری که باید با کشف خلاف و عدم امر اعاده کند چون ملاکات وجوب و حرمت می تواند در مجمع باشد حتی بنابرامتناع و امتناعی به جهت این که قوام امر و نهی را به محبوبیت و مبغوضیت می داند و اینکه نمی شود یک فعل واحد -ولو دو عنوان داشته باشد - هم محبوب باشد و هم مبغوض - بنابر امتناع - میان دو اطلاق تعارض رخ می دهد و دیگر کاشفی از ملاک در مجمع موجود نخواهد بود یعنی بعد از سقوط مدلول مطابقی خطاب در مجمع که امر و نهی است، اثباتاً حجتی بر وجود آنها در مجمع نخواهیم داشت نه آن که وجود واقعی مصلحت و مفسده در مجمع ممتنع باشد و نفی شود پس حتی اگر امتناع بین امر و نهی واقعی باشد ممکن است ملاک ها موجود باشند و اگر ملاک نهی را مخالفت کرد و وجود آن ولو با حکم ظاهری واصل باشد ، عصیان واقعی نموده است نه تجری و اگر ملاک امر باشد و آن را نجام داد واقعاً اعاده ندارد نه ظاهراً .

حـال می گـوییم ایـن نکته خـود، برهـانی واضـح و روشن است برای جـواز اجتمـاع امر و نهی ، زیرا که اگر باتفـاق همه واقعا ملاک غصب و ملاک نماز می تواند در مجمع باشد چون کسی اجتماع دو ملاک را محال نمی داند و هم جعل حکم ظاهری در مورد این دو ملاک معقول می باشـد وهم اگر مولا اخبار از آنها بدهـد که این ملاکی که من در جامع نماز دارم در مجمع محفوظ است همچنـان که مفسـده غصب هم در آن محفوظ است و از آن خبر داد، همان محرکیت مولوی که مورد نظر مولی از امر و نهی است می شود بنـابراین به چه دلیـل جعـل و انشـای وجوب و حرمت و امر و نهی ممتنع باشـد بـا این که مقصود و غرض از انشـاء امر ونهی رسـیدن به همین محرکیت است که گفته شـد و انشـای امر و نهی و وجوب حرمت هم تضادی با هم دیگر ندارنـد و چگونه می توان قبول کرد که مولی از طریق اخبار و یا جعل حکم ظاهری طریقی می توانـد به غرض تشـریعی خود در مجمع برسد ولی نمی تواند از طریق انشاء امر و نهی برسد با این که مقصود از جعل تکالیف همین مطلب است نه چیز دیگری یعنی ایـن منبـه قـوی ای می شـود برایـن کـه قـوام امر و نهی تشـریعی بـه محرکیـت به سـوی اغراض مـولی است نه به محبوبیت و مبغوضـیت فعلی که بـا هم دیگر تضاد دارنـد و این امتناعی که در ذهن آقایان شـکل گرفته است در اثر خلط میان نکات استظهاری و اثباتی امر و نهی است که ممکن است در برخی از موارد، در محبوبیت و مبغوضیت ظهورداشته باشد و قوام و حقیقت اوامر و نواهی است که بـا ارتفـاع این خلط، امر به جامع بـدلی و نهی از فرد همان عنوان هم ممکن می شود و امتناع ثبوتی نخواهد داشت هر چند ممکن است براساس نکته ای اثباتی از دلیل تحریم، تقیید هم استفاده بشود .

ص: ۲۳۶

حاصل این که اگر امکان اجتماع ملاک و مصلحت امر در مجمع با ملاک و مفسده نهی قبول شود دیگر بحث از جواز اجتماع امر و نهی و امتناع آن، بحثی اثباتی خواهد بود نه ثبوتی و بحث اثباتی هم مربوط است به این که آیا امر و نهی در محبوبیت و مبغوضیت ظهور دارند یا خیر؟ البته این مربوط به امر بدلی است که عمده نظر در بحث اجتماع نیز به این قبیل اوامر با نواهی است مثل وجوب صلات و حرمت غصب و اما اگر امر شمولی باشد مجرد امکان وجود ملاک امر و نهی در مجمع، برای فعلیت امر و نهی و عدم تعارض دلیل آنها کافی نمی باشد زیرا که هم محذور امتناع تکلیف به محال را خواهد داشت - حتی اگر معنون آنها هم متعدد باشد - و هم در عناوین اضافی، اجتماع ضدین و تکلیف محال هم خواهد بود زیرا که امر و نهی نسبت به عنوان واحد حقیقی محال است.

اشکال دوم: ممکن است کسی در تمسک به اطلاق امر و نهی اشکال بکند که اگر در واقع اجتماع ممتنع باشد امتناع مقید عقلی لبی است و مثل قبح تکلیف به غیر مقدور است که مقید لبی است و مقید لبی هم کالمتصل است و شک در مقید متصل هم موجب اجمال مطلق می شود مانند شک در قرینیت موجود که به تفصیل درجای خودش خواهد آمد که همان طور که احتمال قرینیت موجود موجب اجمال است همان طور احتمال وجود قرینه و مقید متصل هم موجب اجمال است و مانع از انعقاد ظهور می شود .

پاسخ اشکال: این اشکال هم وارد نیست چون که اولاً: مقیدات لبی که گفته شده کالمتصل است مقید لبی است که بیّن و بدیهی و عرفی باشد اما مقید لبی ای که با برهان عقلی اثبات شده است، بدیهی و عرفی نبوده و موجب اجمال نمی شود .

ثانیاً: امتناع اجتماع امر و نهی بسبب تضاد مانند امتناع تناقض است که قید خطاب قرار نمی گیرد و مانند قید مقدوریت نیست که مربوط به ظهور خطاب در محرکیت است که این ظهور، متصل است به خطاب بلکه امتناع تضاد سبب می شود که میان اطلاق امر و نهی در مورد اجتماع تکاذب و تعارض ایجاد شود یعنی ثبوتاً هر کدام دیگری را بالملازمه نفی کند یعنی این امتناع در عالم ثبوت است و ربطی به عالم دلالت و مدلول استعمالی دلیل ندارد ولهذا بنابر امتناع گفته می شود که میان اطلاق دلیل امر و نهی در مجمع تعارض ایجاد می شود که باید یکی را بر دیگری مقدم کنیم نه این که در تحقق مقید لبی آنها شک شود که موجب اجمال هر دو خواهد شد و نه تعارض آنها و این مطلب واضح است.

ادامنه تنبیه یازدهم (۹۳/۱۱/۱۲)

.Your browser does not support the audio tag

عرض شد که بحث در تنبیه یازدهم پیرامون دو شک است که یک شک در اصل مساله اصولی جواز یا امتناع بود که بحثش گذشت .

۲ – شک در مساله فقهی یعنی صحت نماز در مکان مغصوب بنابر امتناع و تعارض بین اطلاق دلیل امر و اطلاق دلیل نهی و سقوط هر دو به جهت عدم ترجیح احدهما بر دیگری است و بحث در حکم این شک است و مرحوم صاحب کفایه رحمه الله این بحث را مطرح کرده است و در اینجا می گوید اگر مانع از صحت صلات حرمت فعلی باشد با فرض شک در حرمت – چون دلیل حرمت و وجوب تعارض و تساقط کرده است – به اصل برائت از حرمت رجوع می کنیم و اصل برائت از حرمت جاری می شود و این، اجرای برائت در شک بدوی است و با نفی حرمت صحت نماز ثابت می شود چرا که آنچه مانع از صحت صلات بود حرمت است و اصل برائت محرز صحت صلات می شود و مانع را رفع می کند حتی اگر در اقل و اکثر، احتیاطی شدیم چون از حرمت تصرف صلاتی در غصب برائت جاری می کنیم که این شبهه و شک بدوی است و بالاتفاق در شک بدوی اصل برائت جاری می شود و حلیت را ثابت کرده و حرمت فعلی را رفع می نماید .

ص: ۲۳۸

اما اگر مانع از صحت صلات مفسده غالبه و مبغوضیت فعلیه باشد در صورت مبغوضیت، نماز در غصب صحیح نخواهد بود چون کسی نمی تواند با مبغوض، به خدا تقرب جوید و با احتمال مبغوضیت هم قصد قربت نمی آید در این فرض اصل برائت نافع نخواهد بود زیرا که اصل برائت حرمت را نفی می کند نه مبغوضیت و مفسده غالبه، مگر بالملازمه که اصل مثبت است.

پس ایشان تفصیل می دهد که اگر مانع از صحت نماز حرمت غصب باشد اصل برائت از حرمت جاری است حتی اگر در شک بین اقل و اکثر احتیاطی شدیم ولی اگر مانع از صحت نماز مبغوضیت غصب باشد، اصل برائت آن را نفی نمی کند و صحت عمل ثابت نمی شود و شک می کنیم که قصد قربت حاصل می شود یا نه و این مثلاً شک در محصل است و باید احتیاط کرد حتی اگر در اقل و اکثر برائتی شویم چون این شک در محصل است نه در اقل و اکثر.

این حاصل تقریر دقیق کلام مرحوم صاحب کفایه رحمه الله است و مرحوم آقای خویی رحمه الله این مطلب را مورد نقد قرار

داده است و فرموده است این که حرمت تکلیفی بـا اصل برائت نفی می شود و این شک بـدوی است، درست است ولی با این برائت نمی توانید صحت نماز را اثبات بکنید چون اثبات صحت نماز فرع این است که اطلاق دلیل امر به نماز، این فرد از نماز را بگیرد و اثبـات امتثـال شود و لو ظـاهراً و در این جا درست است که با اصل برائت حرمت تکلیفی غصب را نفی کردیم ولی اگر واقعـا این حرام باشـد دلیـل امر به نمـاز وضـعاً مقیـد به غیر این مورد است یعنی مـانعیت غصب از نمـاز درست می شود و صلات مقید و مشـروط می شود به صـلات درغیر مکان مغصوب و این مانعیت از نماز در مغصوب مشکوک و محتمل است و برائت از حرمت تکلیفی غصب نمی تواند این مانعیت را رفع کرده و تقیید در متعلق امر را نفی نماید مگر از باب ملازمه عقلی کهاصل مثبت است ولـذا بایـد از این مانعیت محتمله غصب برائت جاری کنیم که همان برائت در اقل و اکثر است مانند برائت از مـانعیت مثلاًـ مالاـ یؤکـل لحمه در نماز پس ما مسـتغنی از برائت در اقل و اکثر نیستیم چون شک در مانعیت شک در اقل و اکثر است و اصل برائت در شبهه بدوی حرمت که مرحوم آخوندرحمه الله فرمود برای اثبات صحت نماز کافی نیست .

ص: ۲۳۹

در شق دوم هم اشکال فرموده و گفته است این که فرموده اند مبغوضیت فعلی مانع از تقرب می شود درست است ولی این مبغوضیت بعد از تعارض و تساقط مشکوک است و اصل مفسده و غالبیتش هر دو مشکوک هستند زیرا که دلیل بر مفسده غالب و مبغوضیت، اطلاق نهی است که ساقط شده است و همان طور که حرمت مشکوک است مفسده هم مشکوک است و مفسده مشکوکه مبغوضیت را هم مشکوک می کند و با شک در مبغوضیت، مانعی برای رجوع به اصل برائت نیست.

بنابراین در هر دو شق، کلام صاحب کفایه رحمه الله دارای اشکال است البته در تقریرات ایشان مطلب کفایه را به چهار نکته تقسیم کرده است که روحاً همین دو شق است که عرض شد.

ادامه بحث گذشته (۹۳/۱۱/۱۳)

.Your browser does not support the audio tag

روز گذشته عرض شد که مرحوم صاحب کفایه رحمه الله در نوع دوم شک)که ما از آن به شک در مساله فقهی تعبیر کردیم یعنی بنابر امتناع و حصول تعارض بین صل و لا- تغصب نسبت به نماز در مکان مغصوب بنابر اتحاد تعارض می شود و اگر وجهی برای ترجیح نبود هر دو اطلاق تساقط می شود؛ حال، حکم نماز چیست؟(فرموده است که اگر حرمت مانع از صحت نماز باشد این جا اصل برائت از حرمت این غصب جاری می شود و این جریان برائت در شبهه بدویه است و به وسیله آن حرمت را ظاهراً نفی می کنیم و قهراً نماز صحیح می شود زیرا که با برائت حرمت رفع می شود و مانع هم حرمت بود پس نماز ظاهرا صحیح می شود و این نکته مبتنی نیست بر جریان برائت در اقل و اکثر ارتباطی هم و اگر کسی در اقل و اکثر احتیاطی هم باشد در این جا می تواند قائل به برائت شود چون شک بدوی است اما اگر مانع، مبغوضیت فعلی مجمع بود در این صورت اجرای برائت نافع نیست چون برائت حرمت فعلی را بر می دارد ولی مبغوضیت و مفسده غالبه را رفع نمی کند مگر به نحو اصل مثبت و ما هم علم به واقع نداریم و شک می شود که این فعل مبغوض هست تا مقرب باشد یا خیر و به لحاظ مقربیت شک در محصل ایجاد می شود و حتی اگر در اقل و اکثر برائتی شویم باید به جهت شک در مقربیت نماز را اعاده کنیم .

ص: ۲۴۰

مرحوم آقای خویی رحمه الله به هر دو بخش کلام ایشان اشکال کرده است و فرموده است این که به وسیله نماز از حرمت غصب برائت جاری می شود حرف درستی است ولی این صحت نماز را اثبات نمی کند و وقتی صحت ثابت می شود که تحقق متعلق امر – ولو ظاهراً – احراز شود و ما قهراً در این جا که اطلاق دلیل امر با دلیل نهی تعارض و تساقط کرد احتمال می دهیم که متعلق امر به غیر مورد غصب مقید شده باشد و شک می کنیم که واجب، نماز در غیر مکان مغصوب است و یا مطلق نماز است حتی در مغصوب و این شک در مانعیت غصب است و اقل و اکثر است یعنی شک در این است که علاوه بر سایر اجزاء و شرایط نماز عدم مغصوب بودن مکان هم در آن شرط است یا خیر که اگر شرط باشد شرط اضافی در نماز ماموربه شده است که از شرطیت عدم غصب به مانعیت غصب تعبیر می شود و اگر شرط نباشد اینگونه نیست و نمی توانیم این مانعیت را با برائت در شبهه بدویه حرمت غصب دفع کنیم بلکه باید در خود این مانعیت زائد مشکوک برائت جاری کنیم و ما، تا

نتوانیم مانعیت زائد را با برائت در اقل و اکثر نفی کنیم صحت ثابت نمی شود.

بله برائت از حرمت غصب برای عدم معصیت و نفی عقاب بر حرمت تکلیفی این غصب، نافع است ولی برای صحت نماز باید سراغ برائت در اقل و اکثر برویم و این اشکالی است که ایشان در این جا یعنی بر بخش اول کلام مرحوم آخوندرحمه الله ایراد فرموده است .

ص: ۲۴۱

لیکن این بحث ایشان با صاحب کفایه رحمه الله در این شق اول علی جمیع المبانی تمام نیست و مربوط به مبنائی است که باید آن را مشخص کرد زیرا که در این جا سه مبنا متصور است که بنابر یک مبنا مطلب ایشان درست است و بنابر یک مبنای دیگر مطلب صاحب کفایه رحمه الله درست است و بنابر مبنای سوم هیچ کدام درست نمی باشند و این مبانی مربوط به موارد تعارض به نحو عموم من وجه است یعنی اگر اطلاق دلیل امر به نحو صرف الوجود - امر بدلی - با اطلاق دلیل نهی - که شمولی است - به نحو عموم من وجه تعارض کند مثل اینجا در این قبیل موارد سه مبنا متصور است که مقدمتاً عرض می کنیم که بعد از تعارض و تساقط قطعاً دلیل حرمت - که شمولی و انحلالی است - در مورد تعارض ساقط می شود چون هر تصرفی دارای حرمتی است غیر از دیگری و حرمت مورد اجتماع مشکوک می شود همچنین اطلاق دلیل امر که اطلاق در متعلق امر است نیز ساقط می گردد چون او می گفت صل و صل هم یعنی صلات در هر جا و این اطلاق بدلی هم در مورد اجتماع ساقط می شود لیکن قبل از امتثال، اصل وجوب ساقط نمی شود چون امر بدلی و صرف الوجودی است ولی حرمت ساقط می شود چون انحلالی است حال این سؤال مطرح می شود که وقتی به جهت تعارض اطلاق متعلق امر بدلی ساقط شود آیا اطلاق وجوب هم نسبت به کسی که مورد اجتماع را انجام دهد مجمل می شود یا خیر؟

مبنای اول: یک مبنا این است که اطلاق هیئت امر مجمل نمی شود و اطلاق وجوب مورد افتراق متعلق امر را بر مکلف ثابت می کند یعنی متعلقش مقید می شود به غیر مورد تعارض - مانند موارد تقیید اطلاق بدلی - که در نتیجه این جا هم می گوئیم نماز در غیر مکان مغصوب واجب است و نتیجه تعارض به نحو عموم من وجه نتیجه تقیید است و اطلاق هیئت امر که دال بر وجوب است باقی است که شاید مشهور این نکته را در این قبیل موارد گفته اند و لازمه این اطلاق هیئت، آن است که باید نماز را در غیر مکان مغصوب اعاده کند و این بدان معناست که مدلول هیئت می گوید لازم است آنچه که در مدلول متعلق حجت است انجام گیرد و آن مقدار از اطلاق ماده که حجت است نماز در غیر مکان مغصوب است نه بیشتر و اطلاق هیئت می گوید آنچه در متعلق ماده باقی می ماند بر تو واجب است انجام دهی ولذا باید در مکان غیر مغصوب نماز را اعاده کند و مشهور در موارد تعارض عموم من وجه قائل به اجمال مدلول هیئت نیستند و قائل به اطلاق هیئت هستند و می گویند لازم است آنچه را از ماده که حجت است انجام بگیرد.

ص: ۲۴۲

طبق این مبنای فوق نه مطلب مرحوم آقای خویی رحمه الله صحیح است و نه مطلب صاحب کفایه رحمه الله چون که این اطلاق هیئت، دلیل می شود بر تقیید و مانعیت و بر وجوب نماز در غیر مکان غصبی و در نتیجه دیگر نوبت به برائت از مانعیت نمی رسد آن طور که مرحوم آقای خویی رحمه الله فرمودند چون برائت جائی است که اطلاق لفظی نباشد و برائت مرحوم صاحب کفایه رحمه الله هم که مفید صحت نبود پس طبق این مبنا هر دو مطلب نادرست است و اعاده نماز در مکان غیر غصبی لازم است .

مبنای دوم: که شاید این مبنا در ذهن ایشان موجود بوده است این است که جائی که تعارض به نحو عموم من وجه است چنانچه اطلاق متعلق امر بدلی ساقط شود با تقیید آن فرق می کند تقیید قرینه است که می گوید مراد واقعی از متعلق امر مقید است اما در مورد تعارض و تساقط شاید مراد واقعا مطلق باشد ولی ما کاشف اثباتی بر آن نداریم و این سقوط اطلاق متعلق امر باعث نمی شود که اطلاق هیئت زنده شود و شامل مکلفی شود که آن را در مورد اجتماع انجام داده است چون شاید آن کاری که انجام داده است واجب بوده و اطلاق هیئت قید خورده به کسی که متعلق را انجام نداده است و این متعلق را در مکان مغصوب انجام داده است پس در هیئت اطلاق دیگری غیر از اطلاق اول نیست چون معارض منفصل است و ذاتا متعلق را مقید نمی کند ولذا مشهور باید این شبهه را رد کنند هم در تعارض به نحو عموم من وجه و هم در موارد تقیید به گونه ای که در مباحث تعارض ادله جواب داده شده است ولی اگر کسی این مطلب را قبول داشت لااقل در موارد تعارض دیگر اطلاق هیئت را نداریم و اطلاق هیئت به اندازه ای خواهد شد که ماده، اطلاق ذاتی نداشته باشد و ماده در موارد تعارض منفصل ذاتاً اطلاق دارد زیرا که معارض، اطلاق ذاتی ماده را از بین نمی برد بلکه حجیت آن ساقط می شود و در این صورت باید به اصل عملی مراجعه کنیم و حق با مرحوم آقای خویی رحمه الله می شود یعنی احتمال و مقید شدن نماز به غیر مکان مغصوب مشکوک می شود و شک می کنیم که در نماز واجب مانعیت دیگری هم هست یا خیر و چون دلیل لفظی بر نفی یا اثبات آن را نداریم زیرا هم اطلاق ماده که اجزاء را اثبات می کند ساقط شده است و هم اطلاق هیئت که تقیید و عدم اجزاء را اثبات می کند مفقود است بنابراین باید به اصل عملی رجوع کنیم که همان برائت از مانعیت است.

مبنای سوم: این است که کسی بگوید در این جا مانع از وجوب حرمت است و اگر قیدی در نماز باشد عدم الغصب نیست بلکه قید عدم الغصب الحرام یا عدم حرمت است چون دلیل ما بر این قید امتناع عقلی است و امتناع می گوید حرمت با وجوب جمع نمی شود پس هر امری مقید می شود به این که متعلقش حرام نباشد و عدم الحرمه قید متعلق امر است ولی اگر عدم الحرمه قید باشد لازمه اش این است که هر جا در حرمت مصداقی از متعلق شک کردیم نتوانیم به اطلاق متعلق تمسک کنیم چون شبهه مصداقیه مقیدش می شود لیکن گفته می شود که چون حرمت به ید شارع است و بیانش وظیفه او است قهراً در متعلق خطاب)صل(و یا هر امر بدلی یک اطلاقی درست می شود که هر جا این عنوان صادق باشد قید محفوظ است و شارع آن را احراز کرده است یعنی حرام نیست و به عبارت دیگر سکوت مولا از ذکر قید - مثلاً عدم الغصب - اطلاقی را در نفی حرمت آن درست می کندو قید را احراز می کند و می گوید در آنجا عدم الحرمه محفوظ است و دیگر تمسک به عام در شبهه مصداقیه قید نخواهد بود.

حال اگر کسی این مبنی را قبول کرد لازمه این مبنی این است که اگر دلیلی بر حرمت بیاید و با این اطلاق در متعلق امر بدلی تعارض و تساقط کرد در این جا ما دیگر نمی خواهیم قید زائدی را برای متعلق امر بیاوریم بلکه مصداق همان قید معلوم - که عدم الحرمه است - به نحو شبهه مصداقیه مشکوک باقی می ماند که در این صورت حق با صاحب کفایه رحمه الله می شود یعنی اصاله البرائه و الحلیه جاری می شود و محرز قیدی می شود که معلوم القیدیه است ولیکن شک در مصداقش است و این از باب جریان اصل در اقل و اکثر نیست بلکه از باب اصل محرز شرط قید معلوم است و مثل جریان اصاله الطهاره در ثوب مشکوک می باشد که از باب اقل و اکثر نیست چون اصل شرطیت طهارت در نماز معلوم است و این اصل محرز آن شرط است و اصل برائت و حلیت در اینجا هم این قید را احراز می کند پس اگر به این مبنای سوم قائل شدیم که شاید در نظر صاحب کفایه رحمه الله همین مبنی بوده است اصل برائت عدم حرمت را احراز می کند و نماز را تصحیح می نماید .

ولی مبنای صحیح، همان مبنای اول است و بحثش در جای خودش می آید و اگر اولی را قبول نکردیم متعین مبنای دومی است و مبنای سوم مشکلاتی دارد که یکی از آنها این است که وجوب و حرمت ضدین هستند و هیچ کدام مشروط به عدم دیگری نمی شوند و الا دور لازم می آید و آنچه که در موارد تخصیص متعلق امر بدلی و یا تعارض ثابت می شود تقیید متعلق امر به عدم موضوع حرمت است)نماز در غیر غصب(یعنی عدم موضوع حرمت در متعلق امر شرط می شود نه خود حرمت پس امر دائر است بین دو مبنای اول و دوم ولی اگر کسی قائل به مبنای سوم شد حق با صاحب کفایه رحمه الله می شود که برائت از حرمت جاری می شود حتی اگر در اقل و اکثر احتیاطی شویم.

اما نسبت به بخش دوم کلام صاحب کفایه رحمه الله ، مرحوم آقای خویی رحمه الله می گوید ایشان گفته است که اگر مانع مبغوضیت فعلی و مفسده غالبه باشد دیگر نمی شود قصد قربت کرد ولی پاسخ می دهد و می گوید در اینجا، هم اصل مفسده و هم غالب بودنش مشکوک است و بعد از تعارض و تساقط دلیلی بر آن نیست ولذا مانعی برای تمسک به اصل برائت نیست .

این جواب مشکل صاحب کفایه رحمه الله را حل نمی کند چون ایشان فرض کرده است که ما در نماز نیازمند مقربیّت هستیم بله اگر عبادت نبود این بحث دوم هم نبود ولی چون أمر قربی است به مقربیت فعل نیاز داریم که باید مبغوض فعلی نباشد و برائت هم چه برائت از مانعیت اکثر و چه برائت از حرمت، مبغوضیت فعلی یا مفسده غالبه را نفی نمی کند پس اگر شک کردیم در آن شک در مقربیت می شود که چون شرطیت اصل مقربیت لازم است و این شک در محصل است و شک در شی زائدی نیست و مجرای احتیاط است حتی اگر در اقل و اکثر برائتی باشیم .

جواب صحیح این بخش دوم کلام صاحب کفایه رحمه الله این است که اگر مقصود شما این باشد که مبغوض واقعی مانع از قصد قربت است که ما قبلا۔ عرض کردیم ؛ مانع از قصد قربت نیست و ممکن است مکلف، مبغوض واقعی را با قصد قربت انجام دهد مثل این که فکر کند دوست مولا دشمن مولاست و او را به قتل برساند که انقیاد و قصد قربت حاصل شود و اگر مقصود این است که با احتمال مبغوضیت بالفعل و مفسده غالبه ولو احتمالا دیگر قصد قربت ممکن نیست و شاید این منظور مرحوم آخوندرحمه الله باشد و لذا گفته اند که اگر فعلی مردد باشد بین وجوب و حرمت، نمی شود آن را با قصد قربت و به خاطر مولی انجام داد و تحقق قصد قربت ممتنع است .

جواب این مطلب هم این است که این در جائی است که ما امر فعلی قابل انطباق بر فعل ولو ظاهراً نداشته باشیم که به خاطر آن بتوانیم قصد قربت کنیم اما اگر امر فعلی به نماز داشتیم که بر این هم منطبق است ولو با جریان برائت از مانعیت ولی احتمال می دهیم که واقعاً مبغوضیتی بلکه حرمتی هم داشته باشد این حرمت و مبغوضیت چون واصل و منجز نیست مانع از قصد قربت نمی شود و الا۔ نقض وارد می شود به موارد شبهه بدوی، مثلاً۔ اگر من در مغصوب بودن این مکان شک کردم و اصل برائت از حرمت جاری شد این جا مانعی از نماز با قصد قربت در کار نیست بله در جایی که دوران امر بین محذورین – وجوب وحرمت – فعلی باشد که هر دو محتمل هستند و امری که منطبق بر آن فعل باشد – ولو ظاهراً – نداشته باشیم قصد قربت به فعل و یا ترک ممتنع می شود و آن خارج از این بحث است.

ص: ۲۴۶

اقتضای نهی در عبادات و معاملات (۹۳/۱۱/۱۴)

.Your browser does not support the audio tag

آیا نهی از عبادت و معامله مقتضی فساد است

بحث بعدی بحث از اقتضای نهی در عبادات و معاملات برای فساد آنهاست در این بحث هم، صاحب کفایه رحمه الله(۱) ابتداءً مقدمات متعددی رامتعرض شده است که این مقدمات، برخی توضیحات هستند و برخی هم مربوطاست به اصل بحث که ما آنها را در تنبیهات بعد از آن که ملاک اصل بحث روشن شود، اشاره خواهیم کرد اما مناسب است برخی از توضیحات آن ذکر شود با وجود این که شهید صدررحمه الله آنها را حذف کرده است.

۱- اولین بحث این است که آیا این مطلب بحث اصولی است یا نه؟ و اگر اصولی است آیا لفظی است یا عقلی؟ صحیح آن است که مسأله اصولی عقل نظری یعنی از استلزامات عقلی است چون معیار اصولی بودن، بر این بحث منطبق است و ما در معیار اصولی بودن گفتیم اصولی بودن یک مسأله به داشتن سه شاخصه است ۱) این که قاعده مشترکی در ابواب فقهی باشد و به باب خاصی اختصاص نداشته باشد یعنی مثل قواعد فقهی نباشد که هر یک مربوط است به ابواب خاص فقهی ، مانند قاعده طهارت، ولی قواعد اصولی سیال و لابشرط از باب خاص فقهی هستند و مربوط به کل فقه می باشند ۲) این که آن قاعده در طریق استنباط حکم کلی و شبهه حکمیه قرار بگیرد نه شبهه موضوعیه نه مثل قاعده فراغ که در طریق حل شبهه موضوعیه قرار می گیرد. ۳) این که، به نحو استنباط حکم دیگر باشد و از باب تطبیق آن قاعده نباشد این سه مشخصه معیار اصولی بودن مساله است که در این جا هم بحث از این که آیا نهی مقتضی فساد هست یا خیر که این بحث اختصاص به یک باب خاصی ندارد و در طریق شبهه حکمیه قرار می گیرد و به نحو توسیط هم هست و حکم دیگری غیر از خود این ملازمه عقلی از آن استنباط می شود. پس مسأله، اصولی است و عقلی هم هست و بحث لفظی و دلالتی نیست گرچه قدما مسأله را به نحو دلالت لفظی مطرح کرده اند به این نحو که آیا نهی از عبادت یا معامله بر فساد آن دلالت می کند یا خیر مثل طرح بحث مقدمه که قائل بودند آیا امر به شیء دال بر وجوب مقدمه اش هست یا خیر ولی روح بحث در هر دو مسأله همان ملازمه عقلی و ثبوتی است که اگر ملازمه ثابت شد امر به ملزوم بدلالت التزامی دال بر لازم هم خواهد بود ولی جهت و روح بحث ثبوت نفس آن ملازمه است هم در بحث مقدمه واجب و هم در این جا همین گونه است که آیا اگر حرمت و نهی به عبادت یا معامله ای تعلق گرفت مستلزم فساد آن است یا خیر حتی اگر دال بر حرمت لفظی نباشد و درصددند همان نکته عقلی را بحث کنند و بحث از دلالت لفظی نیست. پس این مساله اصولی است و ضمن مباحث استلزامات عقلی است که مدرکات عقل نظری است نه عملی و به اصطلاح اصولیها از غیر مستقلات عقلی است البته یک دلالت التزامی عقلی هم در طول آن بحث برای ادله لفظی درست می شود و شاید همین علت شده است که بحث از این استلزامات را ضمن مباحث الفاظ قرار داده اند و این بحث هم مانند بحث مقدمه واجب کبروی است که ثبوتاً آیا این ملازمه هست یا خیر.

۱- کفایه الاصول، ص ۱۸۰.

۲ – بحث مقدماتی دیگر، بحثی است که صاحب کفایه رحمه الله مطرح کرده است به این صورت که این بحث با اجتماع امر و نهی چه نسبتی دارند؟ زیرا که آن جا هم بحث کردیم که امر با نهی جمع می شود یا خیر و این جاهم بحث را این گونه مطرح می کنیم که آیا نهی می تواند با عبادت جمع شود یا خیر و عبادت باطل می شود و امر نخواهد داشت؟بعضی گفته اند آنجا بحث از سرایت است که اگر امر به یک عنوان تعلق گرفت و نهی به یک عنوان دیگری آیا نهی به عنوان ماموربه سرایت می کند یا خیر که اگر سرایت کند امتناع است و الا جواز و این جا می گوید بر فرض سرایت، آیا عبادت باطل است یا خیر ولی فرق این دو تا تنها از این جهت نیست چون این بحث شامل نهی از معاملات هم می گردد و در معاملات امر نداریم؛ بحث اجتماع بحث از تضاد امر و نهی است و جهت بحث تضاد آنها در موارد تعدد عنوان و یا صرف الوجود بودن امر است که با هم تضاد دارند یا خیر اما در این جا بحث تضاد از امر و نهی نیست وجهت بحث این است که امر و نهی با هم قابل جمع باشند و به یکدیگر سرایت نکنند و یا سرایت کنند آیا نهی، موجب فساد عبادت و یا معامله می شود یا نه هر چند از غیر از جهت تضاد و یا عدم تضاد همچنان که در معاملات امری موجود نیست تا تضاد در آن متصور باشد بنابراین دو مسأله موضوعاً و محمولاً وجهتاً با یکدیگر فرق دارند ولذا بحث از واجب توصلی در این مسأله داخل نیست ولی در مسأله اجتماع داخل است و در این جا چه قائل به تضاد شویم چه قائل نشویم بحث می شود که نهی موجب فساد می شود یاخیر پس این گونه نیست که مسأله اجتماع صغرای مسأله ما را درست می کند.

۳ – مقدمه یا توضیح سوم در این است که مراد از صحت و فساد چیست؟ مراد از صحت و فساد همان ترتب اثر است که در عبادات اثر مطلوب از صحت، اجزا یا عدم اعاده و قضا است و فساد عدم اجزا و لزوم اعاده یا قضا است و در معاملات هم منظور از فساد عدم ترتب اثر وضعی مثل ملکیت و نقل و انتقال و امثال آن است؛ پس منظور از صحت و فساد این معنی است البته ما نمی خواهیم معنای لغوی صحت و فساد را بحث کنیم چون معنایش را در بحث صحیح و اعم مطرح کردیم بلکه مقصود در این جا این است که اگر نهی به عبادتی تعلق بگیرد اثری که مطلوب از عبادت است – که عبارت از اجزا و عدم لزوم اعاده و قضا است – بار می شود یا خیر و همچنین در معاملاتی که قصدی یا انشائی هستند موضوع آن آثار وضعی شرعی قرار می گیرند. در اینجا صاحب کفایه رحمه الله وارد بحثی شده و علما آن بحث را دنبال کرده اند که صحت و فساد در این جا آیا مجعول شرعی است یا منتزع عقلی است و گفته اند در هر دو – هم در معامله و هم در عبادت – صحت و فساد که محل بحث است همان حکم انتزاعی عقلی است زیرا که مقصود این است که آیا فردی که منهی عنه است مطابق با مامور به خواهد آمد که در این صورت مجزی است و یا نه مطابق نیست پس مجزی نمی باشد که در عبادات این گونه است و لذا گفته اند در عبادات صحت و فساد امر انتزاعی عقلی است که همان مطابقت و عدم مطابقت با ماموربه می باشد که مربوط به عالم امتثال و ما بعد از جعل شرعی است أما در معاملات هم بعضی گفته اند همین گونه است و بحث از اقتضای نهی از فساد آنها به مطابقت و عدم مطابقت با دلیل نفوذ و امضاء بر می گردد مثلا آیه نهی از بیع وقت نداء اگر به معنای حرمت باشد و مستلزم فساد باشد یعنی این بیع مطابق با آنچه در)احل الله البیع(امضاء شده است نیست و مقصود، عدم مطابقت با دلیل امضا است و بنابر عدم اقتضا این بیع هم مطابق معامله ممضی شده است یعنی)احل الله البیع(این جا را هم می گیرد مرحوم میرزارحمه الله این را اختیار کرده که صحت و فساد واقعی در مانحن فیه به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با دلیل امر و یا مشروعیت است که انتزاعی و عقلی است البته ایشان یک تفصیلی در این جا ذکر کرده است و فرموده است که یک سری قواعد ظاهری هم داریم که شارع در آنها به صحت حکم کرده است مثل قاعده فراغ در عبادات یا اصاله الصحه در معاملات که شارع حکم به صحت نموده است یعنی عنوان صحت و یا نتیجه آن را ظاهراً جعل کرده است که اگر مقصود از صحت و فساد این قواعد ظاهری باشد این ها مجعولات شرعی است و اما اگر منظور از صحت و فساد به لحاظ اوامر واقعی باشد مجعول شرعی نبوده بلکه انتزاع عقلی است و همان مطابقت و عدم مطابقت است.

ص: ۲۴۹

مرحوم صاحب کفایه رحمه الله در معاملات، تفصیل دیگری را بیان کرده است و ایشان گفته است که اگر مقصود، ترتب اثر کلی بر معامله باشد مجعول شرعی است مانند)احل الله البیع(و اگر نظر به مورد خاصی از یک معامله که به آن نهی خورده، باشد صحت و فساد آن به همان معنای انطباق و عدم تطابق با جعل شرعی است.

مرحوم آقای خویی رحمه الله(۱) بین باب معاملات و عبادات تفصیل داده و فرموده قبلا ما با مرحوم میرزارحمه الله(۲)موافق بودیم ولی الان قائلیم در عبادات صحت و فساد به معنای انطباق و عدم انطباق با مامور به است که مربوط به حکم عقل و مرحله بعد از جعل شارع است که عقل نظری این تطابق را تشخیص می دهد و علی فرض التطابق صحت را انتزاع می کند و علی فرض عدم الانطباق بطلان را، ولی در معاملات این گونه نیست چون اگر نهی در معامله موجب فساد باشد معنایش آن است که اثر شرعی ای که شارع قرار داده است در آنجا موجود نیست زیرا که معامله موضوع اثر وضعی و مجعولات شرعی است و موضوعات احکام شرعی هم انحلالی هستند و)احل الله البیع(یعنی هر بیعی حلال است پس شارع برای تک تک بیع هایی که در خارج واقع می شود در ضمن همان قضیه حقیقیه که موضوعش مقدر الوجود است، اثر جعل کرده است و صحت یعنی این اثر در این معامله منهی عنه قرار داده شده است و بطلان یعنی این اثر را در این جا قرار نداده است و شارع در اینجا این اثر را جعل نکرده است پس صحت و بطلان در معاملات مجعول شرعی است و شارع از خلال قضیه کلیه حقیقیه برای تک تک آنها صحت یعنی ترتب اثر وضعی جعل کرده است و لذا ایشان می گوید در باب معاملات صحت و فساد مجعول شرعی است.

۱- مصباح الاصول، ج۲، ص۲۴۱

۲- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۵۴.

ظـاهراً این اشـکال به مرحـوم میرزارحمه الله اشـکال لفظی است چـون که مجعول شـرعی فعلی امر تصـدیقی و حقیقی نیست و مجعول شـرعی تصـدیقی و حقیقی همـان قضـیه شـرطیه حقیقیه واحـده است که اگر مصـداقی هم برایش پیـدا نشود آن قضـیه حقیقیه هست و قضـیه حقیقیه - مثـل قضـیه خارجیه - قضـیه مشـیره به قضایا و مجعولات متعـدد شـرعی نیست و مثلًا اگر افراد خارجی زیاد باشـند مولا آنها را در یک جا جمع می کند و با یک قضـیه مشـیره بیان می کند و مثلًا در یک خطاب می گوید)اکرم هولاء(ولی قضایای حقیقیه یک قضـیه شـرطیه است که مولی آن را جعل می کنـد و ممکن است اصـلًا فردی در خارج نیایـد و این که گفته می شود به لحـاظ موضوعـات منحـل می شود این همـان تطـبیق عقلی است و قبلاـ عرض کردیم که این، انحلال عقلی است و انطباق موضوع خارجی با آن جعل قضـیه حقیقیه است یعنی در معاملات هم باز بحث از این است که آیا حرمت معامله سبب می شود که آن قضیه حقیقیه مجعوله شرعاً بر آن تطابق نداشته باشد و با آن تنافی دارد یا ندارد همانگونه که در نهی از عبادت هم همین مطلب وجود دارد و اگر قضیه حقیقه را به قضیه مشیره خارجیه بر گردانید در عبادات هم همین را بگوئید و آنجا هم اطلاق در متعلق امر به نحو قضـیه حقیقیه است و اگر اطلاق اشاره به فرد خارجی است و می خواهد برای او جعل کند در عبادات هم همین طور است و می خواهد امر را برای فرد عبادت منهی عنه جعل کند که مجعول شـرعی است. پس صـحیح همـان است که مرحوم میرزارحمه الله فرموده که بعـد از فراغ از قضـیه حقیقیه اگر نهی ای به یـک فردی خورد با فراغ از جعـل چه این که امر جعـل شـده باشـد و چه نفوذ و امضـای اثر بحث این است که بـا این نهی بـازهم تطابق دارد و می تواند باز هم عبادت باشد و یا ممضی باشد یا نه که اگر نهی با عبادیت یا ممضی بودن تنافی داشته باشد پس فاسد است و اگر نداشته باشد فاسد نیست و این همان مرحله انطباق و عدم انطباق عقلی به لحاظ خصوصیت عبادیت و معاملیت است که بعد از فراغ از جعـل و مشـروعیت اصـل عبـادت یا معامله به نحو قضـیه حقیقیه است و البته ممکن است برخی از براهین فساد به تقیید قضیه حقیقیه بر گردد چه در عبادات و چه در معاملات و این اشکال ندارد و در هر دو هست.

ص: ۲۵۱

۴ – توضیح دیگر آن است که مراد از نهی در این جا نهی تحریمی است یا أعم از آن و نهی تنزیهی و کراهتی، که شهید صدررحمه الله(۱)این را در تنبیهات وارد کرده است و صحیح همین است زیرا که اول باید نکته و برهان اقتضای فساد معلوم شود تا بتوانیم بگوییم که این براهین کدام یک مخصوص نهی تحریمی است و کدام یک در هر دو می آید و یا هیچ کدام در نهی تنزیهی نمی باشد همچنین توضیح داده می شود که بحث بر سر نهی تکلیفی است نه ارشادی چون ما دو نوع نهی داریم ۱) نهی تکلیفی که تحریمی یا کراهتی است و ۲) نوع دیگر نهی که تکلیف نیست ، ارشاد به بطلان یا شرطیت عدم یا مانعیت مانع است مثل امر که یک امر تکلیفی داریم که وجوب و استحباب است و یک امر ارشادی ، که ارشاد به جزئیت و شرطیت است و این قبیل اوامر و نواهی ارشادی در معاملات و عبادات زیاد است مثلا می گوید)لا تصل فی مالا یوکل لحمه(یعنی در لباسی که متخذ از حیوان غیر ماکول اللحم است نماز نخوانید نه به معنای این که پوشیدن آن لباس و نماز خواندن با آن حرام است بلکه باطل است یعنی عدمش در صحت نماز شرط شده است و این از شرائط عدمی لباس نمازگزار است و از شرطیت عدم تعبیر به مانعیت می کنند و این ها مثل امر به طهور در نماز است که ارشادبه شرطیت طهارت در نماز است و این گونه نواهی روشن است که دال بر فساد است و خارج از این مسأله است چون معنای مانعیت همین است و همچنین در معاملات اگر گفت)لا تبع بزیاده(معنایش آن است که زیاده موجب بطلان بیع است یا)نهی النبی عن بیع الغرر(معنایش آن است که غرر موجب بطلان بیع است و مانند سایر قیود و شرایطی است که در دلیل امر عبادی یا نفوذ و صحت معامله اخذ شده است و موضوع بحث نواهی تکلیفی است که دال بر حرمت یا کراهت است و بحث می شود که آیا حرمت هم مستلزم فساد عبادت و معامله است یا خیر؟

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص ۱۲۰.

اقتضای نهی از فساد (۹۳/۱۱/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اقتضای نهی از فساد بود و عرض کردیم که مناسب است مقدمتاً چند نکته را توضیح دهیم که چهار نکته گذشت.

۵ - نکته پنجم این است که مرحوم صاحب کفایه رحمه الله (۱) فرموده است این بحث شامل مطلق نواهی تنزیهی و تحریمی و نفسی و غیری می شود و این که گفته است شامل نهی تنزیهی هم می شود در تنبیهات می آید اما این که شامل نهی غیری هم می شود مورد نفی مرحوم آقای خویی رحمه الله××× (۲) قرار گرفته است .

ایشان می گوید چون نهی غیری کاشف از مبغوضیت نماز نیست و همان مطلوبیت ازاله - که اهم است - اقتضا ترک نماز را کرده است نه این که مبغوضیتی در نماز باشد که باید آن را ترک کرد پس اگر دارای ملاک باشد می شود با قصد ملاک تقرب جست. بله، ملاک کاشف می خواهد که ممکن است کسی بگوید این جا کاشف نداریم ولی قبلا گفتیم امر ترتبی به ضد به نحو ترتب ثابت است زیرا که ترتب علی القاعده است.

تعبیرات ایشان در تقریرات دقیق نیست چون اگر بگوئید نهی غیری ثابت است این نکته مانع از امر ترتبی هم هست چون که امر به ازاله که اهم است مطلق است و این نهی غیری همانگونه که امر مطلق به نماز را رفع می کند امر ترتبی را هم نفی می کند چون نهی مطلق است پس این تعبیر کافی و دقیق نیست زیرا که اگر امر، ترتبی باشد و منافاتی با نهی غیری نداشته باشد نیاز به احراز ملاک هم نیست و خود قصد امر ترتبی کافی است و اگر نهی غیری با امر دیگر منافات داشته باشد أمر ترتبی هم نداریم چون که نهی غیری مطلق است و لذا شهید صدررحمه الله(۳) در بحث ترتب شرط کرده است که یکی از شروط امکان ترتب این است که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش نباشد و الا اطلاق نهی، مانع از امر ترتبی هم می شود و کلام ایشان تناقض دارد که اگر امر به ازاله - که اهم است - مطلق است پس آنچه که به تبع آن نشئت می گیرد و از لوازم آن است - یعنی نهی غیری - آن هم مطلق است .

ص: ۲۵۳

۱- کفایه الاصول، ص۱۸۱.

۲- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۶۶. .

۳- بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۳۱. .

لیکن اصل مطلب ایشان درست است که اگر امر به شی را مقتضی نهی از ضد خاصش هم بگیریم باز امر ترتبی درست است هر چند ایشان آن را بیان نکرده اند چون کسی که مساله ضد خاص و یا وجوب مقدمه را به عنوان حکم غیری قبول دارد قائل است که این حرمت و وجوب های غیری به معنای حرمت و وجوب انشائی نیست زیرا که هیچ عاقلی ادعا نمی کند که انشا وجوب شی مستلزم انشائات وجوبات متعددی برای مقدماتش و یا حرمت اضدادش باشد چون انشا، فعل اختیاری مولی است و در افعال اختیاری تلازمی نیست و مقصود قائلین به وجوب غیری مقدمه یا نهی غیری از ضد، از امر و نهی غیری، مبادی این

هاست یعنی اگر چیزی محبوب شد قهراً مقدمه اش هم محبوب می شود و به جهت آن حب نفسی، یک حب دیگری نیز به مقدمه آن مترشح می شود و یا از ملاک نفسی دو حب نشئت می گیرد یکی به خود شی ء که محبوبیت نفسی است و دیگری به مقدمه اش و نسبت به ضد هم همین گونه است که وقتی مولی چیزی را طلب کند به ضدش نظر می کند، می بیند مبغوض است و این نهی غیری است نه این که امر و نهی را انشاء کرده است.

مقدمه دیگر هم همان جا گفته شده است که این امر و نهی غیری محرکیت و منجزیت زائدی بر امر و نهی نفسی ندارند و اصلا محرکیت ندارند و محرکیت برای امر و نهی و تکالیف نفسی است و کسی که واجب را ترک می کند بیش از یک معصیت مرتکب نشده است که آن هم مخالفت امر نفسی است حال اگر این دو مقدمه را قبول کردیم چنانچه ما قوام امر و نهی را به مبغوضیت و محبوبیت گرفتیم این شرط شهید صدررحمه الله در بحث ترتب لازم است که کسی که قائل است به این که امر به شی مقتضی نهی از ضد خاصش است ولو اینکه نهی غیری باشد از آنجا که در آن مبغوضیت موجود است دیگر نمی توان امر به ضد تعلق بگیرد حتی به نحو ترتب ولی اگر قوام امر و نهی را به محرکیت در تحصیل ملاک گرفتیم در این صورت حق با مرحوم آقای خویی رحمه الله می شود نه مرحوم صاحب کفایه رحمه الله یعنی بحث ترتب درست می شود و امر ترتبی در این جا هست و این ضد مبغوض هم باشد و امر ترتبی هم به آن می خورد چون نهی غیری محرکیت ندارد تا با محرکیت امر ترتبی تضاد داشته باشد و محرکیت، تنها برای تکلیف نفسی است و در بحث ترتب، اشکال تطارد بین امر به ضدین به نحو ترتب و محرکیت های آنها دفع شد لذا با نهی غیری هم امر ترتبی معقول می شود .

ص: ۲۵۴

ممکن است کسی بیش از این بگوید بدین ترتیب که دلیل مبغوضیت و محبوبیت غیری، وجدان در عالم حب و بغض است نه برهان و همانگونه که در امر غیری به مقدمه گفته شد که خصوص مقدمه موصله محبوب است نه بیشتر و این منافات ندارد با حرمت حصه غیر موصله از آن، در باب ضد واجب اهم نیر گفته می شود که در فرض ترک اهم فعل ضد مهم محبوب است نه مبغوض ولیکن به نحو حب مشروط به ترک اهم زیرا که شارع می گوید اگر ازاله را ترک کردی لااقل نماز را بجا آور و یک حب مشروط هم به آن دارد که وجدانی است پس در این جا هم حصه ای که مقرون به ترک اهم است مبغوض نیست.

بنابراین اگر اصل محبوبیت یا مبغوضیت را در قوام امر انکار کردیم که امکان ترتب و تعلق امر به عبادت حتی بنابر تعلق نهی غیری به آن خیلی روشن است و اما اگر کسی آن را هم شرط کند می تواند در اینجا این نکته را قائل شود همچنان که در مقدمه موصله قائل به اختصاص به حصه موصله شدند و اصل مطلب مرحوم آقای خویی رحمه الله صحیح و وجدانی است که بحث نهی غیری خارج از بحث است و ما سابقاً در بحث ترتب این مطلب را عرض کردیم و امر ترتبی را در مورد واجبی که مقدمه و علت تامه حرامی واقع می شود نیز تصویر نمودیم ولذا وجوهی که خواهد آمد برای اقتضای نهی برای فساد، در نهی غیری نمی آید .

حال وارد مساله اول می شویم که نهی در عبادات است و شهید صدررحمه الله(۱) ابتدا دو نکته را مطرح می کند که مخصوص به نهی در عبادات است ایشان می گوید ممکن است، نهی خطابا و ملاکا نفسی باشد که برای این شق مثال می زنیم به نهی از عناوینی که مفسده و یا قبح ذاتی دارد نه این که مفسده معلول آن باشد و بر آن فعل بار می شود مانند حرمت شرک و ظلم و یک نوع دیگری از نهی هم این است که متعلق نهی فعل است یعنی خطابش نفسی است ولی ملاکش در خود آن نیست بلکه در لوازم و ملزومات آن است و خیلی از نواهی این گونه است که مفسده آنها در خود فعل منهی عنه نیست که ملاک این قبیل نواهی غیری است یعنی مفسده در نفس متعلق آن نیست ولی خطابش نفسی است و شاید غالب نواهی و اوامر از این باب باشد مانند نهی از شرب خمر که شرب خمر حرام نفسی است ولی ملاکش به خاطر آثار سکر و امثال آن می باشد که غیری است .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۰۷.

نوع سوم جـایی است که ملاـک و خطـاب هر دو غیری است مثل حرمت ضـد که هم ملاک آن در غیر آن است و هم نهی به خاطر غیر است و نفسـی نیست پس هم جعلش مستقل نیست و غیری است و هم ملاکش در غیر فعل منهی است که طبق بیانی ما که در توجیه مطلب آقای خویی رحمه الله گفتیم باید این قسم را از این بحث حذف کنیم.

ایشان دو قسم دیگر را هم اضافه می کنـد یکی این که ملاک در نفس جعل نهی باشد و در متعلق نهی هیچ مفسده ای موجود نیست طبق بیانی که آقای خویی رحمه الله و دیگران در جعل احکام ظاهری گفته انـد که ممکن است ملاک و مصـلحتش در خود جعل باشـد نه در مجعول، مثلاً اگر بیّنه حجت است و قائم شـد بر اینکه این مایه خمر است و در واقع خمر نبود، این جا با قیـام بینه، واقـع آن فعـل عـوض نمی شود و مفسـده دار نمی گردد ولی جعـل حکـم ظـاهری)صـدّق العـادل(مصـلحت دارد و مصـلحت در جعل نفس آن حکم ظاهری است و این جا هم ممکن است جعل نهی یک مصـلحت داشـته باشد. این مبنا به این شکل ظاهریش قابل قبول نیست و رد شـده است زیرا که تا مصـلحت در مجعول نباشد عقلا لازم الاطاعه نیست که مکلف آن را انجـام دهـد چون مصـلحت در جعـل بوده و جعـل که صورت گرفته و آن هم حاصل شـده است و دیگر لازم نیست مکلف مجعول را بیـاورد و این قسم چهارم است. ایشان یک قسم دیگری را می آورد که جعل موثر در ملاک به شـکل معقول باشـد بـدین ترتیب که آن فعـل در طول جعل دارای عنوان ثانوی مصـلحت دار می شود مثل عنوان اطاعت و انقیاد که در طول جعل حکم این فعـل انقیـاد می شود و دارای مصـلحت می گردد مثلاًـ مصـلحت اختبـار در این قضـیه که وقتی حضـرت ابراهیم علیه السـلام را به ذبح امر می کند در انقیاد اوست هر چند در ذبـح مصـلحتی نیست و این در حقیقت ملاک در متعلق تکلیف است که در طول تعلق تکلیف واقع می شود و اگر تکلیف نباشد این مصلحت محقق نمی شود.

ما عرض کردیم که باید قسم سوم را حذف کرد و قسم چهارم هم که فی نفسه صحیح نیست و قسم پنجم نیز به قسم اول و یا دوم یعنی ملاـک در متعلق بر می گردد ولو به عنوان ثانوی و خطابش نفسی است و ملاـکش غیری و در عنوان ثانوی است پس نیازی به این تقسیمات نبود و قسم سوم و چهارم و پنجم که حذف شود چون که قسم اول هم در نواهی متعین و معلوم نیست لذا آنچه که مهم است نکته دوم ایشان است که این براهین و وجوهی که ذکر می شود چه در همه اقسام نهی جاری می شود چه در برخی از آنها به دو نکته بر می گردد؛ برخی از این وجوه مقتضی فساد عبادت است از باب قصور ذاتی عبادت منهی عنه که دیگر فاقد ملاک و خطاب هر دو می شود و برخی از آن وجوه اقتضای فساد را دارد از باب عدم قدرت مکلف بر قصد قربت چرا که باید عبادت مقرب باشد و با قصد قربت انجام شود که اگر مکلف به سبب نهی متمکن از قصد قربت نباشد عبادت باطل می شودو نوع اول از این دو نکته بطلان واقعی است و به وصول نهی مشروط نیست و همچنین در واجبات توصلی هم جاری می شود به خلاف نکته دوم که قدرت مکلف را بر عبادت می گیرد که منوط به وصول یا تنجیز نهی است و در غیر عبادات هم جاری نیست چون که در توصلیات قصد قربت شرط نمی باشد .

که نهی در عبادت مستلزم فساد (۹۳/۱۱/۱۹)

.Your browser does not support the audio tag

بیانات مختلفی در رابطه با این که نهی در عبادت مستلزم فساد هست یا خیر، مطرح شده است که اگر نهی به همان عنوان عبادت خورد مقتضی فساد است و شهید صدر(رحمه الله)(۱) این بیانات مختلف را به شکل متسلسل و ترتبی به مجموعه ای از وجوه بر گشت داده .

ص: ۲۵۷

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۰۹.

وجه اول : اگر نهی به عبادت خورد کشف می شود که این عبادت مفسده دارد و فاقد مصلحت و ملاـک امر است چون مفسده و مصلحت اگر ذاتیین باشند در یک عنوان با هم تنافی دارند و چیزی که به خاطر قبح یا مفسده ذاتی، نهی به آن خورده است دیگر نمی تواند حسن یا ملاک داشته باشد بنابراین که مصلحت و مفسده نفسی بوده و در ذات آن عنوان است که اگر این گونه شد و نهی ظهور داشت در مفسده ذاتی قهراً دلالت می کند بر نبود مصلحت و قهرا این فرد از عبادت مجزی نخواهد بود چون نه دارای امر است و نه ملاک، و این همان قصور ذاتی عبادت را در مورد نهی اثبات می کند که نه امر دارد و نه ملاـک و اگر مکلف به حرمت هم علم نداشته باشد وقتی ملاـک نباشد آن فعل انجام شده باطل است و چنانچه واجب توصلی هم باشد مجزی نیست و اگر احتمال چنین نهی ای را هم بدهیم در صورت نبودن اطلاق در دلیل عبادت، عدم ملاک را احتمال می دهیم و شک در تحقق ملاک می شود.

این وجه، وجهی فرضی است و نواهی و اوامر در این که متعلقشان مصلحت و مفسده ذاتی به این معنا باشند ظهور ندارند فلذا این وجه تمام نیست و مبتنی است بر امتناع که اگر جوازی باشیم طبق ملاک اول در اوامر بدلی اطلاق امر می گوید این فرد

هم مصداق ماموربه است و آن ملاک را داراست و ایشان خواسته اند در وجه اول، خود نهی را کاشف از عدم ملاک بگیرند که این قصور ذاتی عبادت را ثابت می کند که البته قابل قبول نیست .

ص: ۲۵۸

وجه دوم: اولاً ـ درست است که تعلق نهی به عنوان عبادی کاشف از نفی ملاـک نیست ولی کشف می کند که نهی، دارای یک مفسده غالبی بر امر است و الا مولا نهی نمی کرد پس یا مصلحت و ملاک امر نیست و یا اگر باشد مفسده، بر آن غلبه دارد و ثانیاً چیزی که برای مولا موجب ضرر و مفسده غالبه است قابل مقربیت نیست و فعل عبادی نیاز به قصد قربت دارد و فعلی که در ترکش غرض مولاـ موجود باشد صلاحیت برای مقربیت ندارد پس از این جهت موجب بطلاـن است چون در عبادات صلاحیت برای مقربیت شرط است و قهراً این نکته مخصوص به عبادات می شود و در توصلیات این وجه تصویر ندارد چون در آنها مقربیت لاـزم نیست ولیکن این وجه در صورت جهل به نهی هم می آید چون کشف می شود که این فعل فاقد صلاحیت برای تقرب و انبساط خاطر مولی بوده است یعنی برای عدم مقربیت، وجود واقعی نهی کافی است و لازم نیست نهی واصل باشد بلکه احتمال نهی هم کافی است و موجب شک در حصول مقربیت می شود که شک در امتثال و محصل است چون اصل لزوم مقربیت معلوم است .

تکیه گاه این بیان هم بر مفسده غالبه قرار گرفته است .

جواب این بیان هم ـ که اضیق از بیان اول است یعنی در توصلیات نمی آید و اوسع از بیانات بعدی است و در صورت جهل به نهی هم می آید ـ این است که در آن، بین مقربیت عقلی و مقربیت عاطفی و تکوینی خلط شده است؛ از نظر عاطفی و تکوینی درست است که چیزی که برای مولی ضرر دارد موجب انبساط خاطرش نمی شود و انجام آن برای مولاـ خوشایند نیست ولی منظور از مقربیت در عبادت مقربیت عقلی است یعنی حالت انقیاد و اطاعت طبق قوانین عبودیت است که همان عمل انقیاد و اطاعت مولا و حسن فاعلی مربوط به شئون مولا و عبد می باشد و به این مقربیت و حسن عقلی گویند که دائر مدار انبساط خاطر تکوینی مولی نیست و لذا اگر پسر مولا را که تصور کرده دشمن مولاست به قتل برساند بازهم انقیاد و اطاعت و مقربیت عقلی حاصل شده است.

پس اصل این وجه صحیح نیست که اگر مفسده غالبه بود صلاحیت مقربیت ندارد بلکه اگر در آن عبادت ملاکی برای مولا نهفته باشد مکلف به لحاظ تحصیل آن ملاک انقیاد کرده است.

مضافا بر این که این وجه در قسم چهارم از پنج قسم نهی نمی آید که مصلحت در جعل بود و فعل خالی از مفسده بود البته ما عرض کردیم که آن قسم فی نفسه درست نیست و با قسم سوم حذف کردیم در این صورت شهید صدر(رحمه الله)می فرماید این وجه مبنی است بر قول به امتناع اما اگر به ملاک اول قائل به جواز شدیم که اگر امر به صرف الوجود بود نهی می تواند به فرد بخورد در این صورت شمول امر بدلی برای این فرد منهی دال بر این است که ملاک و مصلحت امر غالب است و الا مشمول امر نمی شد.

ما در اینجا عرض می کنیم باز هم ممکن است مفسده غالب باشد ولی امر شاملش شده باشد چون امر از جامع به فرد سرایت نمی کند .

بله شاید کسی در این جا بگوید ممکن است ملاک امر و مصلحت آن بر مفسده غالب باشد و در عین حال مولا نهی کند از فرد، با این که مصلحت امر غالب بر آن است به این علت که مفسده قابل تحصیل است چون مکلف در امر بدلی مندوحه دارد و می تواند مثلاً خارج از حمام نماز بخواند پس بنابرجواز به ملاک اول نمی توانیم از نهی، مفسده غالب را کشف کنیم و اگر مفسده مغلوب هم باشد باز نهی فعلی است و بنابر عدم جواز هم همین طور یعنی چون ملاک نهی قابل تحصیل است و مغلوب ملاک و امر هم باشد نهی می تواند فعلی باشد زیرا مندوحه هست و مکلف قادر است که عبادت را در فرد دیگری امتثال کند پس در این صورت نهی فعلی است و بنابرامتناع امر هم نیست ولی ملاکش موجود هست پس نمی شود از نهی کشف کرد که مفسده غالب است بله، اگر امر مطلق الوجود باشد مانند روزه هر روز و در مورد اجتماع مثل روزه عیدین نهی فعلی باشد کشف می شود که مفسده غالب است ولی اگر امر صرف الوجودی باشد و مندوحه داشته باشد این جا مفسده غیر غالبه هم باشد مولا می تواند نهی را فعلی کند .

پاسخ این اشکال این است که درست است که بنابربدلی بودن امر ملاک نهی می تواند مغلوب هم باشد ولی چون قابل تحصیل است می شود نهی فعلی باشد که اگر آن نکته را قبول کردیم که جائی که مفسده بر مصلحت غالب است مقربیت انجام نمی گیرد، این جا هم مثل همان جا است چون منظور از مفسده غالبه این است که مولا از نظر انبساط خاطر و مقربیت عاطفی و تکوینی ناراضی است و برای مولا مفسده ایجاد کرده و عبد می توانست واجب را در فرض مندوحه در جای دیگری امتثال کند و لذا نهی را فعلی کرده است پس بالاخره نکته این مطلب که مکلف نمی تواند با مفسده غالبه قصد قربت کند همان امر تکوینی ضرر مولی و عدم انبساط خاطر مولا است که در این جا هم این ضرر و عدم مقربیت تکوینی حاصل می شود و مولا انبساط پیدا نمی کند گرچه در مورد عدم مندوحه، مفسده مغلوب، مصلحت امر باشد.

پس باید غلبه را این گونه تفسیر کنیم که مفسده ای که مولا را وادار می کند که بر مکلف نهی فعلی جعل کند مانع از مقربیت تکوینی است که با وجود آن مولا انبساط خاطر ندارد و فرقی نمی کند که اگر مندوحه نبود ملاک امر غالب بود یا نه یعنی الان که مندوحه موجود است با انجام فرد منهی مولا ضرر کرده و انبساط خاطر پیدا نمی کند پس اشکال صحیح همان اشکال اول است.

وجه سوم: گفته شده است که مقصود، مقربیت عقلی است نه انبساط خاطر ولی این مقربیت عقلی جائی است که مولا امری داشته باشد و مکلف قصد امر کند یا فعل محبوبیتی نزد مولی داشته باشد و مکلف انجام محبوب مولا را قصد بکند اما جائی که محبوبیت نیست حتی اگر ملاک تکوینی هم موجود باشد مقربیت حاصل نمی شود پس اگر محبوبیت نباشد از آنجا که نهی فعلی است و نهی با محبوبیت جمع نمی شود چنانچه ملاک بدون محبوبیت هم باشد قابل قصد قربت نیست .

ص: ۲۶۱

دلیـل بر این نکته فوق یک بیان ثبوتی دارد و یک بیان اثباتی; اما بیان ثبوتی آن در این است که ملاکات احکام شـرعی برای مولی نیست تا قابل اضافه کردن آنها به مولی باشد و اما بیان اثباتی این است که ظاهر ادله، لزوم قصد امر و یا قصد روح امر ــ که محبوبیت است ــ می باشـد و جـائی که نه امر است و نه محبوبیت مشـمول ادله قصـد قربتی که در عبادات لازم است، نمی باشـد و این وجه هم در غیر عبادات جاری نیست و وجود واقعی نهی برای آن کافی نیست زیرا اگر مکلف به نهی علم نداشـته باشد احتمال امر و محبوبیت را می دهد و قصد قربتش ممکن می شود پس این وجه تنها قدرت مکلف بر قصد قربت را از بین می برد و بدین جهت موجب فساد می گردد آن هم در فرض وصول نهی و نه بیشتر از آن .

پاسـخ این وجه هم این است که مـا نکته کبروی را قبول نـداریم که برای مولاـ تحقق ملاـک برای انقیـاد و قصـد قربت کـافی نیست بلکه ملاـکی را که مولاـ به آن اهتمـام دارد که ولـو در غیر فرد محرم انجـام شـود ملاـکی است که یهتم به المولی پس انجام و تحقیق آن برای مولی مقرب و عقلاً انقیاد است هر چنـد در مورد نهی نمی توانـد محبوبیت داشـته باشـد پس اگر ثابت شود که این ملاـک موجود هست چرا انقیـاد نباشـد و ثبوتـا این انقیاد است و قابل اضافه نمودن به مولا می باشـد پس محـذور ثبوتی صـحیح نبوده و محـذور اثباتی هم صـحیح نیست چون دلیل قصـد قربت در عبادات دلیل لفظی نیست بلکه اجماع و ادله لبی است و این دلیل به بیش از این که لازم است فعل قابل اضافه کردن به مولا باشد، اشاره ندارد که در اینجا محفوظ است و این وجه در قسم چهـارم از نهی جـاری نیست ماننـد وجه سابق چون مصـلحت در جعل نهی است نه در متعلق نهی، پس متعلق می تواند محبوب هم باشد.

شهید صدر(رحمه الله) فرموده است که اگر قائل به جواز شدیم این وجه تمام نمی شود زیرا که با تعلق امر قصد امر ممکن می شود و قطعاً کافی است لذا وجه سوم بنابر جواز مانند وجه اول تمام نیست .

وجه چهارم: می گوید فرضاً که ملاک، برای قصد قربت و مقربیت عقلی کافی باشد ولی ملاک بنابر امتناع کاشفی ندارد مثل اوامر شمولی و مثل امر به صوم در هر روز و نهی از صوم عیدین که این جا امر شمولی است و نهی به روزه عیدین خورده است و در این صورت قطعا امتناعی هستیم یا در جائی که بدلی است و قائل به امتناع شویم و بگوئیم اطلاق امر هم مثل شمولی به خاطر سرایت ممتنع است و امثال آن خلاصه بنابرامتناع اگر نهی باشد امر از آن فرد منهی عنه ساقط است و لذا بنابر تبعیت دلالت التزامی بر وجود ملاک از دلالت مطابقی در سقوط، کاشفی از ملاک نداریم و چون ملاک هم قابل احراز نیست قاعده اشتغال می گوید اعاده لازم است زیرا نه مشمول امر شده است تا امتثال شده باشد و نه تحقیق ملاک امر محرز است و این شک در امتثال است و شک در امتثال مجرای قاعده اشتغال عقلی است پس اگر قصد ملاک هم کافی باشد چون محرز ندارد شک در امتثال است و این وجه، فساد را از باب حکم ظاهری و وظیفه عملیه اثبات می کند .

این بیان هم مبتنی است بر امتناع که اگر امتناعی نشدیم و ملاک اول برای جواز را قائل شدیم با اطلاق امر امتثال آن اثبات می شود و قسم چهارم از نهی هم از این وجه خارج است چنانچه امتناع به جهت اجتماع حب و بغض در متعلق باشد و اما اگر به جهت نفس تعلق نهی باشد بازهم امر ساقط می شود لیکن اشکال بر این وجه آن است که: اینکه می گویید از باب اشتغال به فساد حکم می شود درست نیست چون بنابرامتناع امر، به غیر این فرد مقید می شود که اگر دلیل امر لفظی باشد و اطلاق هیئت داشته باشد می گوید باید متعلق را ـ که مقید به حصه دیگری است ـ بیاوری و تا انجام ندهی وجوب فعلی است و دیگر نوبت به قاعده اشتغال عقلی نمی رسد .

اگر دلیل ما بر وجوب لبی بود مثل اجماع و یا دلیل لفظی اطلاق و هیئت را نداشته باشد در این صورت نسبت به کسی که مورد نهی را انجام داده باشد در اصل وجوب شک می شود چون دلیل امر اطلاق ندارد و قدر متیقنش غیر از این مورد است و این شک در تکلیف به نحو شبهه حکمیه است که در آن برائت جاری می شود.

البته این اشکال بر تقریر این وجه است اما اصلش در فرضی که دلیل امر عبادی، لفظی بوده و اطلاق هیئت را داشته باشد صحیح است و موجب حکم به لزوم اعاده است و این وجه مختص عبادات هم نیست و در اوامر توصلی نیز جاری است.

بیان وجوه اقتضای نهی برای فساد (۹۳/۱۱/۲۰)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بیان وجوه اقتضای نهی برای فساد بود و به وجه پنجم رسیدیم؛ وجه پنجم، ششم و هفتم هر سه برای اثبات فساد است براساس نکته دوم که مخصوص به عبادات است و در توصلیات نمی آید یعنی فساد از باب قصور ذاتی و عدم ملاک نیست بلکه از باب عدم امکان قصد قربت و مقربیت است ولی در هر کدام از این سه وجه، برای عدم امکان قصد قربت یک نکته را بیان می کند.

در وجه پنجم می گوید اگر نهی فعلی شد این نهی فعلی دلیل بر مبغوضیت عبادت است و مکلف با فرض مبغوضیت، نمی تواند قصد قربت کند زیرا که نمی تواند فعل مبغوض مولی را برای مولی انجام دهد و عبادت از باب عدم تمکن قصد قربت با شی ای که مبغوض است باطل می شود و قهراً مخصوص به مکلفی می گردد که عالم به مبغوضیت است البته این وجه در قسم چهارم از نهی نمی آید زیرا که طبق آن قسم متعلق نهی، فاقد مبادی و مبغوضیت است .

ص: ۲۶۴

این وجه بنابر جواز هم متصور است زیرا که بنابر جواز هم امر به جامع می خورد و نهی به فرد و فرد مبغوض می شود و منافاتی هم با امر به جامع ندارد زیرا سرایتی در کار نیست ولی در بحث اجتماع هم گفتیم که این تصویر در عبادات مشکل دارد چون عنوان و معنون یکی است و بنابر جواز هم این فعل مبغوض و یا محرم می شود و نمی توان با فعل مبغوض به مولی تقرب جست و در وجه ششم هم از ناحیه مبغوضیت نمی آید بلکه از ناحیه معصیت بودن فعل و قبیح بودن، قصد قربت ممکن نمی شود که این وجه در قسم چهارم از نهی نیز نمی آید زیرا قائل به آن قسم تحقق معصیت را با مخالفت نهی قبول دارد، بله، در قسم سوم یعنی نهی غیری، معصیت و قبحی در کار نیست بر خلاف مبغوضیت غیری که موجود هست هر چند قبلاً گفتیم که مبغوضیت غیری مبعّد هم نیست و باید این قسم را کلاً حذف نمود بنابراین حتی بنابر جواز اجتماع، فعل قبیح بوده و معصیت است و فعل هم یکی است پس اضافه کردن آن به مولی و قصد قربت با آن ممکن نیست .

وجه هفتم هم نکته فقهی را در قصد قربت اضافه می کند تا اشکالی را که در رد دو وجه پنجم و ششم گفته می شود دفع کند ولذا روح این سه وجه یک نکته است که همان نکته دوم است یعنی مکلف با علم به نهی و تعجیز آن بر وی، دیگر قادر به قصد قربت نیست و لذا هر یک از این سه وجه تمام هم بشود مخصوص به جائی است که مکلف نسبت به نهی عالم باشد و

اگر جهل به نهی داشته باشد از او قصد قربت متمشی می گردد و اگر جوازی باشیم که امر هم هست و اگر امتناعی باشیم و ملاک را احراز کنیم باز هم می تواند به لحاظ تحصیل ملاک أمر قصد قربت کند پس نتیجه این سه وجه مطلقا بطلان عبادت نیست بلکه برای کسی است که نهی بر او منجز شده باشد .

ص: ۲۶۵

مرحوم شهید صدر(رحمه الله)(۱)در دو وجه اول و دوم از این سه وجه اشکال می کند و اشکال واحدی هم دارد و می فرماید این که گفته شد مکلف نمی تواند فعل واحد مبغوض یا حرام را انجام دهد صحیح نیست زیرا که مقصود از مقربیت و مبعدیت، مقربیت و مبعدیت خارجی و تکوینی نیست بلکه مقصود از مقربیت و مبعدیت همان بحث انقیاد عقلی و داعی امتثال است و این هم مربوط به امکان داعویت مولوی است که مربوط به عالم قصد و اراده می باشد و روشن است که اگر فعل منهی عنه هیچ ملاک و مصلحت دیگری غیر از مفسده نهی نداشت که مکلف بتواند آن ملاک را برای مولا انجام دهد در این صورت نمی تواند آن را به مولاـ اضافه کند چون که آن فعل فقط مبغوض و یا معصیت است و نمی شود آن را به مولی اضافه کرد اما اگر فعل مبغوض مصداق جامعی باشد که مولا به آن امر دارد و چنانچه مکلف با آن فرد منهی عنه مبغوض یا حرامی را انجام می دهد جامع مطلوب مولی و ملاک آن را هم انجام داده است در این صورت می تواند داعی امتثال آن امر یا ملاک را داشته باشد پس مکلف در چنین جائی می تواند دو داعی داشته باشد حتی اگر فعل و معنون خارجی یکی باشد زیرا که تعدد انقیاد به تعدد داعی است که در عالم قصد و اراده مکلف است که در اینجا متعدد است هر چند فعل خارجی یکی باشد و این مکلف فرق می کند با مکلفی که اصلاً داعی امتثال امر مولا را ندارد.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۰۹.

بنابراین هر جا یک فعل واحدی دارای هر دو ملاک امر و نهی باشد و امر هم بدلی باشد تعدد داعی برای امتثال معقول است و امتثال آن امر بدلی با ملاکش می تواند داعی امتثال و انقیاد و قرب به مولی برای مکلف باشد زیرا که انقیاد و اطاعت، مربوط به داعی و اراده امتثال است و چون در این جا دو چیز موجود است یکی ملاک که مولا به آن اهتمام دارد و بنابر جواز اجتماع به جامع آن فرد نیز امر کرده است و دیگر مفسده ای است که مولا از آن نهی کرده است در این جا مکلف می تواند بگوید اگر ملاک مولی نبود من این فعل را مرتکب نمی شدم و تعدد داعی در این جا معقول است پس نهی با مقربیت عقلی منافاتی ندارد و دو وجه پنجم و ششم صحیح نمی باشند و هر دو دارای اشکال هستند البته وجه پنجم نقطه ضعف دیگری هم دارد که مبغوضیت فی نفسه هم مانع از مقربیت نیست اگر نشود به آن امر بخورد مانند امر مولی به اقل المبغوضین در موارد دوران که می تواند قربی هم باشد .

سپس شهید صدر(رحمه الله) وجه هفتم را مطرح کرده و می فرماید اگر از ادله فقهی استفاده کردیم که در عبادت نباید دو داعی الهی و اهریمنی با هم دیگر جمع باشد و لازم است فقط داعی رحمانی تنها و خالص باشد در این صورت عبادت فاسد می شود به جهت عدم امکان قصد قربت خالص ولی از نظر اصولی تعدد داعی با انجام یک فعل واحد معقول است هر چند ممکن است از نظر فقهی کافی نباشد پس ثبوتا مشکلی نیست و می شود یک فعلی، هم مقرب باشد و هم مبعد چون تقریب و تبعید صفت خود فعل نیست و مربوط به داعی امتثال و اطاعت است و چون مکلف ملاک امر را هم در این فرد می بیند می تواند واقعا تحقق آن داعی او باشد و اینکه این دو داعی با هم در انجام یک فعل جمع شوند، عقلاً بلا اشکال است.

خلاصه کلام ایشان این است که مقربیت عقلی از شئون دواعی است و تعدد دواعی در جائی که فعل واحد دارای ملاک امر و نهی ــ هر دو ــ هست، معقول می باشد پس مقربیت عقلی منافاتی با نهی نـدارد و این بنابر جواز که خیلی روشن است و بنابر عـدم جـواز هم چنـانچه ملاـک را احراز کردیم و قصـور ذاتی در آن نبود همین گونه است و وجه هفتم برای دفع این اشـکال است که در بـاب عبـادات دلیـل فقهی داریم که بایـد داعی قربی تنهـا باشـد و به داعی شـیطانی هم منضم نباشـد که از آن می توانیم به خلوص داعی قربی تعبیر کنیم.

شایـد تعبیر بهتر این باشـد که از اجماع و ادله قصـد قربت اسـتفاده می شود که بایـد فعل عبادی علی وجه حسن واقع شود و به حسن متصف باشـد ولی ایشان تعبیر را عوض کرده و فرموده نبایـد داعی قبیح با داعی قربی همراه باشد در صورتی که عناوین انقیاد، اطاعت، تجری و مخالفت عناوینی هسـتند که بر فعل منطبق می شود لـذا در تجری می گویند خود فعل تجری می باشـد نه این که نیت معصیت تجری است و در این جا هم باید خود فعل انقیاد و حسن شود و قبیح نباشد و چنانچه فعل واحد از یک جهت قبیـح باشد دیگر حسن نیست پس اگر کسـی در فقه این گونه اسـتظهار نمود در این صورت نهی تحریمی مسـتلزم فساد عبادت است از جهت عـدم قـدرت بر مقربیت لازم در عبادات، و بعیـد هم نیست که بتوان چنین اسـتظهاری را از ادله شـرطیت مقربیت عبادات نمود .

به این ترتیب از مجموع وجوه هفتگانه معلوم می شود که اگر عبادت بدلی بود و نهی در عبادات مانع از اطلاق امر بدلی شد و امتناعی شدیم و گفتیم امر بدلی هم مقید به غیر فرد محرم می شود در این صورت می توانیم فساد آن عبادات را بر اساس قصور ذاتی از اطلاق هیئت امر استفاده کنیم که این همان وجه چهارم است که در واجب توصلی هم جاری است و مجزی نیست زیرا که اطلاق امر می گوید تا مقید را نیاوردی، وجوب باقی است یعنی در این صورت وجه چهارم درست می شود.

ولی اگر قائل به جواز شدیم نه امتناع و یا توانستیم ملاک امر را در مورد نهی احراز کنیم پس امر بدلی خطابا و ملاکاً و یا ملاکاً شامل این فرد نشده است در این صورت اگر نکته فقهی در کار نباشد نهی و حرمت مقتضی فساد عبادت نیست چون عبادیت و مقربیت عقلی انجام می گیرد و مکلف می تواند فعل را به داعی قربی انجام دهد ولی اگر آن نکته فقهی را قبول کنیم که باید عبادیت خالص باشد و داعی معصیت همراه آن نباشد یا به تعبیر ما باید فعل، حسن باشد، باز عبادیت به این معنا ــ به نکته دوم برای بطلان و فساد عبادت ــ از بین می رود نه نکته اول یعنی قصور ذاتی نیست و لذا با جهل به حرمت، فساد موجود نیست و قصد قربت محقق می شود که اگر امر شاملش شود ویا ملاک امر باشد همین مقدار برای سقوط قضا و اعاده کافی است.

پس اگر نکته فقهی را هم در عبادات قبول کنیم بیش از این نیست که نکته دوم برای بطلان را درست می کند که فساد مختص به جایی می شود که مکلف عالم به حرمت باشد اما اگر جاهل بود و فکر می کرد حرام نیست قصد خالص قربتش هم می آید و فعلش هم انقیاد و حسن است اما اگر عبادت شمولی بود مثل روزه هر روز در این صورت اگر نهی به روزه عیدین تعلق گرفت در این صورت جاهل هم باشد روزه باطل است چون که داخل در باب تعارض خواهد شد و با سقوط امر و ملاک آن هم ثابت نمی شود و چون که مغلوب است ملاک فعلی که مورد اهتمام مولی قرار گرفته باشد موجود نیست.

ص: ۲۶۹

ایشان بعد از این مطالب وارد تنبیهاتی می شوند که مسائل مهمی است .

نهی در عبادات (۹۳/۱۱/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه اول:

اولین تنبیه نهی در عبادات، مطلبی است که بعضی در اصل بحث قرار داده اند که آیا اگر نهی کراهتی هم به عبادتی تعلق پیدا کند موجب فساد آن است یا خیر؟ برخی گفته اند نهی کراهتی چون حرمت نمی آورد و مخالفتش معصیت نیست فلذا منافاتی با صحت عبادت ندارد و برخی گفته اند تنافی دارد .

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) این جا یک تفصیلی را آورده است بر خلاف مشهور ایشان می فرماید ابتدا باید دید که مفاد این نهی کراهتی چیست و آیا نهی در عبادت به معنای همان نهی در غیر عبادات است یعنی مبغوض است ولی لزومی نیست و مخالفتش جائز است یا این که این نهی به معنای مرجوحیت و مبغوضیت نیست؟ بلکه به این معنی است که آن عبادت اقل ثوابا و محبوبیتهً از باقی افراد است که در همان بحث عبادات مکروهه برخی از نواهی کراهتی را بر این معنی حمل می کردند که البته قرینه می خواهد و برخلاف ظاهر نهی است زیرا همچنانکه امر ظاهر در رجحان مطلوبیت است نهی هم ظهور در مرجوحیت و کراهت دارد پس اگر نهی در عبادت به معنای اقل ثوابا شد در این صورت روشن است که دال بر فساد نیست چون نکته ای برای فساد ندارد و هیچ یک از براهین گذشته در آن موضوع ندارد و اصلاً نهی نیست بلکه مانند أمر ضعیف و اقل از بقیه افراد است و این خارج از بحث است و اما اگر نهی دال بر مبغوضیت باشد که جامع بین حرمت و کراهت حقیقی، مرجوحیت و مبغوضیت است و اگر جامع مبغوضیت در حد شدید باشد ـ یعنی لزومی باشد ـ حرمت است و اگر در حد غیر لزومی باشد و در فعل، اذن داشته باشد کراهت است در این صورت باید تفصیل داد و بحث هم در این جا است و مشهور هم در بخش اول بحثی ندارند زیرا که آن در حقیقت نهی نیست.

ص: ۲۷۰

شهید صدر(رحمه الله) در این نهی حقیقی می فرماید اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم به ملاک اول یعنی در جایی که امر بدلی به جامع عبادتی تعلق بگیرد و نهی به فرد یا نوعی از آن تعلق بگیرد آن نوع یا فرد، مبغوض می شود به نهی حقیقی در این صورت اگر قائل به جواز شدیم صحیح این است که این چنین نهی ای در چنین موردی بر مبغوضیت هم دلالت داشته باشد مانع از صحت این عبادت نیست زیرا که اطلاق امر شامل این عبادت منهی عنه هم می شود پس هم دارای ملاک است و هم امر دارد .

پس در اینجا قصور ذاتی ـ که نکته اول فساد بود ـ موجود نیست و هم می توان قصد امر نمود و هم ملاک را و از جهت نکته دوم فساد هم مشکلی نیست زیرا که مبغوضیت کراهتی موجب معصیت و قبح نیست تا مانع از قصد قربت شود و عدم امکان مقربیت مبغوضیت هم ـ وجه پنجم ـ تمام نبود و اصلاً آن بحث هم در مبغوض کراهتی نیست و اصلش هم درست

نبـود و گفـتیم مبغوض هم قابـل اضـافه به مولاـ است اگر ملاـک واجب را دارا باشـد و وجه شـشم و هفتم هم این بود که فعل خارجی واحـد اگر عبادیت باشـد نبایـد قبیـح باشد و این مخصوص نهی تحریمی است و فعل مکروه قبیح نیست و داعی انجام آن داعی شـیطانی نیست پس هیـچ کـدام از وجوه هفت گانه در امر کراهتی بنابر جواز نمی آید و عدم فساد عبادتی که متعلق نهی کراهتی شده باشد بنابر جواز روشن است .

ص: ۲۷۱

اما اگر قائل به امتناع شدیم ـ کما این که مشهور امتناعی شده اند ـ مبنای امتناع مبتنی بود بر اینکه اولاً: امر یا مبادی آن که محبوبیت است از جامع بدلی به فرد سرایت کند ـ ولو به نحو مشروط ـ به نحوی که فرد انجام شده محبوب است و ثانیاً: قوام امر و نهی به محبوبیت و مبغوضیت است که در این صورت آن فرد هم محبوب می شود و اگر بخواهد مبغوض کراهتی هم باشد قابل جمع نبوده و اجتماع ضدین خواهد بود و لذا یا باید نهی از بین برود و اگر نهی فعلی است ـ چنانچه فرض بر این است که نهی مقدم و فعلی است ـ پس باید اطلاق امر از بین برود و باید محبوبیت و در نتیجه امر بدلی مقید به غیر این فرد مبغوض شود و این مبنای امتناع بود که طبق این مبنا اگر نهی تحریمی باشد نهی و مبغوضیت تحریمی با اطلاق امر و محبوبیت جامع منافات دارد ولیکن با این که ملاک و مصلحت امر در آن فرد محرم باشد، منافاتی ندارد چون ممکن است آن مفسده لزومی حرمت غالب بر مصلحت لزومی باشد لذا فرد مبغوض شده و نمی شود محبوب باشد و اطلاق متعلق امر را خطاباًبه غیر آن فرد مقید می کند ولی ذات مصلحت و ملاک می تواند مطلق باشد و در آن فرد محرم هم باشد ولذا دلیل نهی تحریمی نافی ملاک امر بدلی نیست بلکه تنها نافی نفس امر و محبوبیت است چرا، با سقوط امر، دیگر کاشفی از ملاک نیز نخواهیم داشت که همان وجه چهارم برای فساد است که از باب حکم ظاهری یا اصل استقلالی است البته نکته دوم برای فساد است که از باب حکم ظاهری یا اصل اشتغال است البته نکته دوم برای فساد هم در فرض علم به حرمت تمام است ولی اگر نهی کراهتی شد که نکته دوم برای فساد را ندارد و تنها نکته اول را دارد زیرا که در این صورت دلیل نهی یک دلالت التزامی پیدا می کند بر نفی ملاک امر هم چون ملاک نهی مفسده غیر لزومی است و ملاک امر به جامع ملاک لزومی و اقوی است پس اگر ملاک لزومی امر در فرد منهی باشد بر مفسده غیر لزومی در فرد غالب می باشد و باید این فرد محبوب می شد نه مبغوض چون ملاک لزومی اقوی است از ملاک غیر لزومی و اقوی الملاکین در مقام کسر و انکسار موثر است که در این فرد ملاک امر است و نهی باید از بین برود ولی فرض این است که نهی ثابت است و دلیلش به جهت اخص بودن یا هر جهت دیگری مقدم است و نهی کراهتی ثابت است و معنای این حرف این است که با فعلیت نهی و مبغوضیت کراهتی محبوبیت در فرد نیست که مصلحت امر هم در آن نیست و دلیل نهی کراهتی نافی ملاک امر در فرد منهی هم می باشد که نکته اول فساد عبادت است و این فرق بین نهی تحریمی و نهی کراهتی است که نهی کراهتی نافی ملاک امر هم بنابر امتناع می شود لیکن نهی تحریمی نافی آن نمی شود و همچنین اگر امر استحبابی بود باز هم نهی کراهتی دلالت بر نفی ملاک نمی کرد چون که ممکن است ملاک استحبابی هم در فرد منهی باشد ولیکن چون که اضعف از مفسده نهی است آن فرد دارای کراهت و مبغوضیت است و امر استحبابی خطاباً به غیر فرد مکروه مقید می گردد ولذا این دلالت بر نفی ملاک عبادت جائی می آید که امر بدلی به جامع وجوبی باشد و نهی از فرد کراهتی باشد که تنها در این صورت نهی کراهتی بنابر امتناع و سرایت همچنانکه امر و محبوبیت را در فرد منهی عنه نفی می کند و با آن تضاد و منافات دارد مصلحت و ملاک امر را هم در فرد منهی عنه نفی می کند و با آن تضاد و منافات دارد و چون که نهی از آن عبادت مقدم و مفروغ عنه است پس آن عبادت فاسد است به نکته اول ـ که همان قصور ذاتی و یا عدم وجود ملاک است ـ که در امر توصلی هم جاری می شود .

خلاـصه بیان ایشان این شـد که اگر قائل به امتناع شـدیم و مبنای امتناع، سـرایت حب از جامع به فرد است و حقیقت حکم هم حب و بغض است در این صـورت اگر هر دو لزومی باشـد ممکن است ملاـک امر هم باشـد ولی ملاـک و مفسـده نهی چـون اقـوی بـوده اسـت نهی و مبغوضـیت فعلی شـده است و امر به غیر آن فرد مقیـد گردیـده است و همچنین اگر هر دو غیر لزومی باشند باز هم ممکن است ملاک امر، در فرد منهی عنه باشد و ملاک نهی قوی تر باشد اما اگر نهی کراهتی باشد و امر وجوبی ملاک نهی کراهتی نمی توانـد اقوی از ملاک وجوب باشـد و لـذا نبایـد نهی فعلی باشد و اگر نهی فعلی بود دلالت التزامی بر نفی ملاـک امر هـم درسـت خواهـد شـد و به نکته قصـور ذاتی مـوجب فسـاد می باشـد نه به نکته عـدم امکـان تقرب زیرا که مخالفت امر کراهتی معصیت و قبیح نمی باشد ولذا این بیان در امر توصلی هم جاری است.

نهی کراهتی هم موجب فساد عبادت (۹۳/۱۱/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیهـات بود و تنبیه اول این بود که آیـا نهی کراهتی هم موجب فساد عبادت است یا خیر و گفته شـد که اگر نهی به معنای اقل ثواباً باشـد به آن نهی تلقی نمی شود و خارج از بحث است و اگر نهی به معنای همان مبغوضـیت کراهتی باشد و به معنای مکروهیت و مرجوحیت و مبغوضیت غیر لزومی باشد، شهید صدر(رحمه الله)(۱) در اینجا تفصیلی را بیان می کند.

ایشان می فرماید اگر جوازی شدیم و ملاک اول را قبول کردیم یعنی امر بدلی بود در این صورت نهی کراهتی مسـتلزم بطلان و فسـاد نیست نه به نکته اول و نه به نکته دوم، یعنی نه کـاشف از قصـور ذاتی امر است چـون که جـوازی شـدیم یعنی این جا مشمول امر گردیده است و خطاب و ملاک هر دو موجود هست و قصد امر و یا ملاک هر دو مانعی ندارد .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۲.

اگر امتناعی شـدیم و گفتیم مبغوضـیت ــ ولو انـدک هم باشد ــ با محبوبیت جمع نمی شود و با هم تضاد دارند و امر به جامع به افراد هم سـرایت می کنـد ولو به نحو مشروط پس در فرد مبغوض اجتماع حب و بغض رخ می دهد و لذا امر، مشروط می شـود به به غیر فرد مبغـوض، در این جـا فرمودنـد که وضع نهی کراهـتی از نهی لزومی هم اسـوأ حالاـ می شود زیرا اگر نهی، لزومی بود ممکن است مصـلحت امر هم در آن باشد ولی مفسده حرمت اقوی است و هر چند خطاب امر بنابر امتناع ساقط می شود ولی اگر مصـلحت باشد و قصد قربت ممکن بشود عبادت صـحیح واقع خواهد شد که البته در صورت وصول نهی ــ بنابر وجه هفتم ــ قصـد قربت هم ممکن نخواهـد شـد که نکته دوم برای فساد است ولی وقتی نهی، کراهتی شد قصور ذاتی و نکته اول برای فساد ثابت می شود چون اگر مصـلحت امر در مورد نهی کراهتی موجود باشد این مصـلحت لزومی است و از ملاک نهی کراهتی اقوی است و رافع کراهت و مبغوضـیت می شود و حال اینکه نهی هست پس مدلول التزامی کراهت و مبغوضـیت این است که این فرد اصـلاً فاقـد مصـلحت جامع است و مانند فعل دیگری است و اگر آن مصـلحت موجود و فعلی بود، سـبب می شد که امر و محبوبیت هم در کسـر و انکسار با ملاک ضـعیف نهی فعلی شود و حال که نهی فعلی شده است معنایش این

است که اصل ملاک امر در آن فرد نیست پس دلیل نهی یک دلالت التزامی دیگری بر نفی ملاک امر هم پیدا می کند و قصور ذاتی را ثابت می کند.

ص: ۲۷۴

در دوره های گذشته بر این مطلب دو اشکال وارد کرده ایم که یک بیان با پاسخش در اضواء گفته شده است و بیان دیگری هم در حاشیه تقریرات(۱)ذکر کرده ایم و هر دو اشکال در صدد است که این دلالت التزامی بر نفی مصلحت امر را ابطال کند و ثابت کند که اگر ما نهی کراهتی هم داشته باشیم باز هم قصور ذاتی و انتفای ملاک عبادت ثابت نمی شود و اگر اطلاق ماده یا دلالت التزامی بر وجود ملاک امر در مورد نهی حجت باشد عبادت می تواند صحیح واقع شود .

بیان اول: اولین بیانی که بر نفی این ملازمه می توان ذکر کرد این است که: این که شما گفتید اگر مبغوضیت غیر لزومی در فرد باشد و ملاک امر هم در این فرد باشد چون ملاک امر اقوی است می بایست این فرد محبوب می شد و حال که مبغوض شده نشان دهنده آن است که اصل ملاک امر موجود نیست ; در این جا گفته می شود شاید در آن فرد از عبادت مصلحت امر هم باشد ولی مفسده لزومیه ای هم باشد که اقوی از مصلحت امر است لیکن اقوائیتش بعد از کسر و انکسار به مقداری نیست که لزومی باقی بماند و لذا مولی نهی را کراهتی قرار می دهد پس می شود بغض، غیر لزومی باشد و مصلحت لزومی امر هم در آن فرد مبغوض کراهتی وجود داشته باشد و مجرد غیر لزومی بودن بغض و کراهت کاشف از این نیست که مصلحت امر وجود ندارد بلکه وجود دارد لیکن نهی و کراهت به جهت مفسده اقوی در آن فرد فعلی شده و امر به غیر این فرد مقید شده است ولی ملاکش در آن مورد نیز موجود است و مجرد این که بغض کراهتی است کاشف از عدم وجود ملاک امر نمی باشد.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۲.

از این بیان این گونه پاسخ داده ایم که وجداناً اگر امر مقید به غیر این فرد شده است چرا مولا نهی را تحریمی قرار نداده است چون با مقید شدن امر، مکلف باید امر را در غیر این فرد امتثال کند پس دفع این مفسده با جلب آن مصلحت با هم تنافی ندارد و در این جا مولا باید نهی را لزومی قرار دهد و این مفسده با مصلحت اصلاً کسر و انکسار نمی کند و هر دو قابل تحصیل و هر دو لزومی هستند خلاصه مولا در چنین مواردی نهیش را لزومی قرار می دهد چون فرض این است که مفسده لزومی است و قابل تحصیل است و وجدان می گوید در چنین مواردی نهی کراهتی نخواهد بود پس جایی که نهی کراهتی است از این باب خارج است .

بیان دوم: بیان دیگری در حاشیه تقریرات ذکر شده است که توضیح آن بدین شرح است که کسانی که قائل به امتناع هستند باید دو مبنا را بپذیرند تا قائل به امتناع شوند یکی این که قوام امر به محبوبیت است و اگر متعلقش محبوبیت نباشد امر نیست و دیگری اینکه حب جامع به فرد هم سرایت می کند حتی در اوامر بدلی و صرف الوجودی و وقتی سرایت کرد و فرد محبوب شد چنانچه در این حال، مبغوض هم باشد این اجتماع ضدین در یک عنوان و یک معنون می شود که ممتنع است و این سبب تقیید متعلق امر به جامع به غیر فرد مبغوض خواهد شد در این بیان دوم این گونه گفته می شود که ممکن است قائل به امتناع در اوامر بدلی بگوید، در جائی که فرد مبغوض باشد سرایت وجود ندارد یعنی امر مقید می شود به فرد غیر مبغوض و شامل فرد مبغوض نمی شود چون محبوبیت روح امر است فلذا متعلقش باید محبوب بالفعل باشد و متعلق امر که جامع است باید به غیر مبغوض مقید شود چون مبغوض نمی تواند محبوب باشد و کسی که امتناعی است این مقدار را قبول می کند ولی در فرد مکروه و یا حرام قائل به مبغوضیت فعلی می شود حتی اگر در آن مصلحت امر هم موجود باشد چون کسر و انکسار مفسده و مصلحت در جائی است که امتثال هر دو قابل جمع نباشد اما جائی که هر دو قابل امتثال هستند هم جلب آن مصلحت و هم دفع آن مفسده، میانشان کسر و انکسار شکل نمی گیرد و هر دو موثر می شوند و مفسده سبب می شود که مولا ـ فرد را مبغوض قرار دهد و مصلحت باعث می شود که مولا جامع مقید به غیر آن فرد را طلب کند و کسر و انکسار در صورتی است که هر دو قابل امتثال نباشند مانند امر شمولی با کراهت فرد، و اما در امر بدلی کسانی که قائل به سرایت هستند هم در این جا قائل به کسر و انکسار نیستند چون که در اراده تکوینی وجداناً مطلب این گونه است که اگر مصلحتی مثلاً در خوردن آب جهت رفع تشنگی موجود بود و یک مبغوضیت کراهتی در خوردن آب شور وجود داشت در این جا چنانچه اگر مندوحه و آب شیرین باشد اراده انسان تعلق می گیرد به این که آب شیرین را بنوشد و آب شور هم بر بغض کراهتی خود باقی می ماند و نکته و علت کسر و انکسار عدم امکان امتثال است پس هر جا مندوحه باشد دیگر کسر و انکسار نیست و فرد مبغوض بر مبغوضیت خود باقی می ماند و این گونه نیست که چون مصلحت، اقوی یا بیشتر است، دیگر مبغوضیت کراهتی در فرد نباشد بله اگر غیر از این آب موجود نباشد و آب منحصر باشد در فرد شور در این صورت کسر و انکسار صورت می گیرد .

بنابراین دلیلی نداریم که قائل به امتناع در این جا هم قائل به سرایت باشد بلکه او می گوید جائی که مبغوضیت به فرد از همان عنوان تعلق بگیرد امر به جامع بدلی هم آن را نمی گیرد و تقیید در اطلاق امر بدلی صحیح است به جهت مبغوض بودن فرد ولیکن ممکن است مصلحت امر هم در آن فرد باشد و علت این که عمل نکرده است این است که جائی که مندوحه باشد کسر و انکسار نیست. بنابراین، این دلالت التزامی در واجب بدلی بنابرامتناع هم قابل قبول نیست بله، بنابر امتناع، خطاب امر قید خورده است چون که محبوبیت قوام امر است ولی ممکن است ملاکش در فرد مکروه باشد و رافع بغض غیر لزومی نشده باشد چون که کسر و انکسار و تزاحمی میان آنها موجود نبوده است .

پس صحیح این است که اگر نهی کراهتی دال بر مبغوضیت شد طبق مبنای امتناع، امر به غیر این فرد مقید می شود و اگر دلیلی بر ملاک داشتیم می توانیم با آن قصد قربت کنیم و محذوری وجود ندارد نه از حیث قصور ذاتی چون فرض کرده ایم ملاک ثابت شده است و مانعی ندارد و مشکل قصد قربت هم نیست چون نهی کراهتی است و مخالفتش قبحی ندارد بله اگر امر شمولی بود در آن جا اگر نهی فعلی باشد ولو نهی کراهتی که به معنای مبغوضیت است معنایش کسر و انکسار است و دیگر نه مصلحت غالبی هست ــ قصور ذاتی ــ و نه قصد قربت بامکروه فعلی ممکن می گردد .

مرحوم آقای خویی(رحمه الله) هم تفصیلی دارند که در دراسات(1)و دوره های سابق ایشان به گونه ای ذکر شده است و در محاضرات و دوره های اخیر به گونه دیگر آمده است .

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۳۸.

در دراسات می گوید اگر امر بدلی باشد نهی مستلزم بطلان نیست و اگر شمولی باشد مستلزم فساد است چون اگر امر بدلی بود نهی به تطبیق جامع بر این فرد تعلق گرفته است و این منافات ندارد که جامع تحت امر باشد و ملاک هم داشته باشد و اما اگر امر شمولی بود و نهی به عین آن فرد از عبادت تعلق گرفت در این صورت نهی به تطبیق نخورده است چون در شمولی هر فردی ماموربه به امر عبادی مستقل است و نهی هم به همین فرد عبادی خورده است و ایشان در این جا می فرماید چون نهی به همان عبادت معین تعلق گرفته نمی تواند ملاک هم داشته باشد به تعبیر ما از باب قصور ذاتی فاسد می شود.

ما این تفصیل را هم قبول داریم و گفتیم که امر شمولی با نهی کراهتی هم جمع نمی شود و معنای نهی کراهتی این است که ملاک امر هم موجود نیست و هر دو نکته برای فساد در آن جاری می شود .

لیکن ایشان در محاضرات(۱) تعبیر را تغییر داده اند و تفصیل دیگری را مطرح کرده اند و فرموده اند اگر نهی تعلق گرفت به عبادت بالفعل یعنی چیزی که بالفعل عبادت و مقرب الی مولا است این چنین نهی کراهتی نه فقط دال بر فساد نیست بلکه بر صحت و عبادیت دلالت می کند و معنای نهی کراهتی که فعلش جایز است این است که مکلف می تواند این عبادت بالفعل را ـ که مورد کراهت است ـ انجام دهد و این دلیل بر صحت آن عبادت است نه دال بر فساد، اما اگر نهی به ذات عبادت خورده باشد نه به ما هو عبادت و مقرب بالفعل یعنی به ذات فعل تعلق گرفته باشد در این صورت مقتضی فساد است چون معلوم می شود ذات این فعل مبغوض مولاـ است ولو به بغض کراهتی که در این صورت قابل تقرب و اضافه کردن به مولی نیست و لذا باطل می شود از این باب که فعلی که مکروه مولاست قابل اضافه و تقرب به وی نمی باشد.

۱- محاضرات فی علم الاصول، ج۴، ص۵.

این تفصیل تمام نیست زیرا که اولاً: در شق اول که فرموده است امر کراهتی به عبادت بالفعل تعلق گرفته است این در نهی کراهتی و مبغوضیت فعلی، معقول نیست زیرا که متعلق امر هم عبادت فعلی است و این دو قابل جمع نیستند مگر این که نهی را حمل بر اقل ثواباً کنیم که خروج از موضوع بحث نهی کراهتی است.

ثانیاً: عدم امکان قصد قربت به مکروه در جایی است که آن مکروه مصداق واجب بدلی و یا واجد ملاک آن نباشد مانند موارد امر شمولی که عرض شد ملاک امر با کسر و انکسار از بین می رود و الا قابل قصد قربت خواهد بود اما بنابر جواز که روشن است که هم ملاک امر فعلی است و هم خطاب آن و اما بنابر امتناع، چون صورتی که ملاک امر در مورد کراهت احراز شود قابل اضافه به مولا است و نهی کراهتی چون که معصیت و قبح ندارد مانع از قصد قربت با آن نیست.

پس باید تفصیل را بین امر شمولی و بدلی با نهی کراهتی لحاظ کنیم همانگونه که در دراسات آمده است که اگر نهی شمولی بود این مطلب درست است که دیگر امکان تقرب موجود نیست بلکه قصور ذاتی هم هست چون بعد از کسر و انکسار اگر مبغوضیت مانده باشد معنایش مغلوب بودن مصلحت امر است که دیگر در امر شمولی مورد اهتمام مولا هم نیست و مثل مکروه محض است زیرا که مقصود از ملاک ملاکی است که بالفعل مورد اهتمام مولی باشد پس در امر شمولی به بر جامع با نهی از فرد آن ـ مانند امر به روزه ـ هر دو نکته برای فساد ـ قصور ذاتی و عدم امکان تقرب ـ جاری می شود چه نهی تحریمی باشد و چه تنزیهی و کراهتی، و در امر بدلی به جامع هیچ یک از دو نکته فساد جاری نیست بنابر جواز اجتماع و کراهتی بودن نهی و اما بنابر امتناع و تقیید متعلق امر به غیر فرد مبغوض اگر دال بر وجود ملاک امر در فرد مکروه باشد بازهم هیچ یک از دو نکته فساد جاری نیست و الا از باب عدم احراز واطلاق هیئت امر که اقتضای بقای وجوب را دارد فساد و عدم اجزاء ثابت می شود که همان وجه چهارم از براهین فساد است که گذشت.

ص: ۲۷۹

نهی از جهت متعلقش (۹۳/۱۱/۲۶)

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم صاحب کفایه رحمه الله نهی را از جهت متعلقش تقسیم بندی کرده و فرموده است ۱) یا نهی به اصل عبادت تعلق دارد مثل نهی از نماز در حمام و یا نماز در موضع تهمت و یا نهی از صوم عیدین و ۲) یا نهی به جزء عبادت تعلق دارد مثل نهی از خواندن سور عزائم در نماز و ۳) یا نهی به شرط عبادت تعلق گرفته است مثل نهی از نماز در ساتر مغصوب و ۴) یا نهی به وصف عبادت تعلق دارد که یا لازم با موصوف است یا مفارق است مثل نهی از جهر در قرائت سپس تک تک این اقسام را مورد بحث قرار می دهد و بحث نهی از اصل عبادت گذشت.

و اما نهی از جزء عبادت - مثل نهی از خواندن سوره عزائم - ایشان می فرمایند: اگر آن جزء، عبادی بود نهی از آن هم موجب فساد آن جزء است و اگر مکلف یک سوره دیگر خواند غیر از سوره منهی عنه در این صورت - چنانچه مانعی از جهت دیگر نباشد مثل قرآن بین سورتین و یا زیاده - نمازش صحیح می شود و اگر سوره دیگری نخواند نمازش از جهت نقیصه باطل است .

مرحوم میرزارحمه الله مطالبی را در این جا بیان می کنند ایشان می فرمایند: این جا اگر سوره دیگری هم بخواند باز هم نمازش باطل است و وجوهی را ذکر می کند که برخی از آنها بحث فقهی است که مربوط به زیاده و تحقق قرآن در خصوص نماز است نه هر عبادتی، که ما وارد آن ها نمی شویم و عمده، وجه اولی است که نکته اصولی است.

ص: ۲۸۰

ایشان می گوید این عبادت و مرکبی را که مکلف انجام می دهد اگر جزء غیر منهی عنه آن را در فرد مباح تکرار نکند عبادت از نظر نقیصه باطل است و اگر فرد دیگری از آن جزء که غیر منهی عنه است را بیاورد باز هم عبادت باطل است چون بنابر فساد، امر عبادی مقید شده به غیر فرد محرم پس مثلاً امر به صلات با سوره مقید شده است به صلات بدون سوره ای که حرام است یعنی امر به مرکب بشرط لا است نسبت به فرد محرم زیرا که اگر مقید و بشرط لا نباشد در این صورت مرکبی که با جزئش محرم است مصداق ماموربه خواهد شد و فاسد نخواهد بود و این خلف فرض تقیید امر بغیر فرد محرم است و این تجویز در حرام است که ممتنع می باشد پس باید مامور بشرط لا از جزء حرام باشد .

در اینجا عرض می کنیم که صدور این بیان از مرحوم نائینی رحمه الله واقعا عجیب است زیرا که در این جا خلط شده است بین این که امر ضمنی به جزء به شرط لا از جزء محرم باشد و مقید باشد به فرد غیر حرام و بین بشرط لا بودن مرکب از فعل حرام یعنی این که - متعلق امر بنابر امتناع - مقید می شود به غیر فرد محرم و اطلاقش شامل فرد محرم نمی شود یعنی امر ضمنی به سوره در ضمن نماز شامل سوره منهی عنه و محرم نمی شود ولی این مطلب به این معنا نیست که در مرکب، اضافه بر همه اجزایش شرط اضافی اخذ شود که فعل حرامی با مرکب انجام نگیرد بلکه معنایش این است که باید همه اجزاء مرکب در خارج، متشکل از افراد غیر محرم باشد و این جا هم با اعاده آن فرد غیر محرم از جزء همه اجزائش غیر محرم و ماموربه است چون سوره غیر منهی عنه را هم خوانده است و تنها یک سوره محرم را زیاد کرده است و فرض هم این است که این

سوره زیاده نیست و یا اگر زیاده هم باشد مبطل عبادت نیست بنابراین مرکبی را که متعلق امر بوده و تمام اجزائش مقید است که فرد منهی عنه نباشد، انجام داده است البته با آنها یک فعل محرمی هم مرتکب شده است و این فعل، مثل این است که با نماز نظر به اجنبیه یا فعل حرام دیگری هم انجام دهد که نماز بشرط لا از آن نیست و الا امر به هر مرکب عبادی مقید می شود به عدم انجام فعل حرام دیگری مقرون با آن مرکب و این واضح البطلان است.

ص: ۲۸۱

حل مطلب این گونه است که مقید شدن متعلق امر به عدم فرد حرام در صورتی است که آن فرد مصداق آن جامع و متعلق باشد که بنابر امتناع فساد جامعی که متعلق امر است مقید می شود به جامع میان افراد غیر حرام و اما اگر فعل حرام خارج از جامع مامور باشد عدمش در متعلق اخذ نمی شود و در مانحن فیه این چنین است زیرا که با تحقق فرد غیر محرم از مرکب با تمام اجزائش، آن جزء محرمی که انجام شده، فعلی محرم است که جدا و خارج از مرکب می باشد و مانند سایر افعال محرم مقرون با مرکب است که عدم آنها در مرکب عبادی شرط نشده است و این مطلب، روشن است.

پس حق با صاحب کفایه رحمه الله است که اگر جزء را اعاده نکرد عبادت از جهت نقیصه باطل است چون جزئش را انجام نداده است و اگر فرد دیگری از جزء را که محرم نیست انجام داد چنانچه آن فرد دیگر موجب محذور فقهی دیگری مثل قرآن بین سورتین و یا زیاده نشود - که این ها بحث فقهی است - عبادت صحیح است .

ما در این جا مطلبی را هم اضافه کردیم که اگر جزء مرکب عبادی بود مساله همین طور است که مرحوم آخوندرحمه الله فرموده است اما اگر آن جزء توصلی بود و عبادی نبود مثلاً اگر گفتیم قیام در نماز توصلی است و قصد قربت لازم ندارد این جزء توصلی اگر منهی عنه شد اعاده هم نمی خواهد چون ما قائل به جواز به ملاک اول هستیم و خود همین جزئی که محرم است چون توصلی است مصداق ماموربه به امر بدلی می شود چرا که قصد قربت لازم ندارد و ما که قائل به جوازیم گفتیم که اگر واجب عبادی باشد، عبادت از ناحیه عدم تأتّی قصد قربت باطل می شود و بطلان از لحاظ وجه هفتم بود که قصد قربت با فعل معصیت و قبیح مقدور نیست نه از لحاظ امتناع و سقوط امر و در جزء توصلی قصد قربت شرط نیست و بنابر جواز اطلاق امر شامل آن نمی شود و ما بقی را هم که با قصد قربت آورده است پس از آنجا که مشهور قائل به جواز به ملاک اول نیستند در این جا اگر جزء محرم توصلی هم باشد قائل به بطلان هستند ولی مبنی بر جواز، عبادت صحیح است و اعاده آن جزء هم لازم نیست و امکان قصد قربت به مرکب هم حاصل می شود زیرا آنچه که لازم است قصد قربت با باقی اجزا است که محقق می شود .

اما در نهی از شرط گفته اند که اگر خود شرط، عبادتی مستقل بود مثل وضو با نهی، از آنجا که عبادت فاسد می شد قهراً مرکب، فاقد شرط می شود و باطل می گردد اما اگر شرط، عبادی نبود و توصلی بود مثل ساتر که صلات بدون آن باطل است و یا طهارت از خبث که عبادی نیست در این قبیل شرائط اگر نهی به آنها تعلق گرفت موجب بطلان عبادت نمی شود زیرا که قید و شرط جزء مامور به نیست بلکه تقید به آنها متعلق امر است که تقید غیر از قید است البته برخی در اینجا هم امتناعی هستند ولذا نماز در لباس غصبی را هم باطل دانسته اند و گفته اند امر به نماز و نهی از ساتر مغصوب قابل جمع نیست و در حقیقت این نهی از پوشیدن لباس مغصوب، نماز را مقید می کند به نماز در لباس و ساتر غیر حرام ولیکن ما در بحث اجتماع امر و نهی گفتیم که این مطلب صحیح نیست و حرمت قید و شرط به تقید سرایت نمی کند و مانند موارد تعدد معنون است پس عبادت با نهی از شرط توصلی باطل نمی شود زیرا هیچ یک از دو نکته فساد و بطلان نسبت به تقیّد در اینجا جاری نیست چرا، اگر امر شمولی باشد با نهی قابل جمع نخواهد بود و عبادت، با ارتفاع آن از آن فرد باطل می شود.

بنابراین در اوامر بدلی مواردی که منهی عنه توصلی است و عبادی نیست نه مشکل امتناع هست و نه از ناحیه قصد قربت مشکلی وجود دارد ولذا هم در جزء و هم درشرط باید تفصیل داد بین عبادی و توصلی که اگر عبادی بودند مرکب باطل می شود و اگر توصلی بودند باطل نمی شود و عبادت صحیح است و اعاده آن جزء توصلی یا شرط لازم نیست.

اما نهی از وصف عبادت که در آن بین وصف ملازم با موصوف - مثل جهل در قرائت - و غیر ملازم تفکیک کرده انـد و در اولی قائل به بطلان شده اند که این تفصـیل درست نیست و صحیح آن است که اگر نهی به موصوف خورده باشد و عرفا نهی از قرائت جهریه باشـد مثلاـ چون ایـذا مومن است در این صورت داخل خواهـد شـد در نهی از جزء و این نهی از خود ماموربه می شود یعنی نهی از فردی از جامع قرائت که ماموربه است می باشد که اگر عبادی باشد موجب بطلان آن است و اعاده لازم دارد و اگر عبادی نباشد موجب بطلان نیست.

امـا اگر عرف، نهی از وصف را به این معنا برنگردانـد و منهی عنه، اتصاف یا انجام آن وصف باشـد این جا هم مثل شـرط می شود و در حقیقت تقیـد قرائت به این که جهریه باشـد منهی عنه می شود و ذات قرائت که جزء نماز و مامور به است منهی عنه نیست پس آنچه که ماموربه است ذات مقیـد است و آنچه که منهی عنه است تقیـد آن به وصف و یا تحقق آن وصف است و اینها دو شیی ء خواهند بود که حرمت یکی به دیگری سرایت نمی کند و آنچه که مامور به است صحیح و قربی واقع می شود پس نسبت به وصف هم باید این تفصـیل را مطرح کرد و ملازم و غیر ملازم بودن وصف ملاک نیست بلکه باید دید که عرفاً متعلق نهی با متعلق امر دو چیز است یا خیر؟

حرمت تشریعی (۹۳/۱۱/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

این تنبیه در رابطه بـا این است که آیـا حرمت تشـریعی - که ناشـی از تشـریعِ کـار حرامی است و مفروض هم این است که در عبادتی تشریع رخ داده است - آیا این حرمت هم مثل حرمت ذاتی باعث فساد عبادت می شود یا خیر؟

ص: ۲۸۴

در این جـا ممکن است کسـی این گونه تفصـیل دهـد که اگر این تشـریع که با قصـد مکلف و اسـناد، شـکل بگیرد مجرد فعل نفسـانی باشـد و این فعـل نفسـانی حرام باشـد و ربطی به فعـل خـارجی نداشـته باشـد در این صورت فعل خارجی حرام نیسـت مسـتلزم فسـاد شود امـا اگر قائل شـدیم که تشـریع، نه فقط اسـناد قلبی است بلکه فعل خارجی انجام گرفته با آن نیت هم حرام است و مکلف این فعل را به عنوان واجب امتثال می کنـد مثلاً در سـفر روزه می گیرد و خود فعل، یک افتراء شـرعی و بدعت است و این عمـل هم محرم می شود در نتیجه حرمت تشـریع هم مثل حرمت ذاتی است ولی فعل به عنوان ثانوی حرام می شود و طبق وجوهی که گـذشت عبـادت فاسـد می گردد و نمی شود امر داشـته باشـد پس از باب قصور ذاتی است و نمی توانـد با حرام قصد قربت کند و در نتیجه امکان تقرب وجود ندارد.

شهید صدررحمه الله(۱) می خواهـد بگویـد در موارد تشـریع علی کـل حال عبادت فاسـد است و ایشان ابتـداء دو شق را برای تشریع ذکر می کند.

شق اول: این است که مکلف می دانـد که آن عبـادت امر نـدارد و مشـروع نیست مثـل این که می دانـد در سـفر روزه مشـروع نیست ولی با علم به عدم می آید و آن را به عنوان عبادت مشروع و ماموربه شرعی با قصد امر انجام می دهد.

شق دوم: این است که احتمـال امر و مشـروعیت را می دهـد ولی علم یـا حجتی بر آن نـدارد، بلکه ممکن است مقتضای اصل، عدم مشروعیت باشد.

در شق اول قطعاً عبـادت فاسـد است زیرا که با قطع نظر از حرمت تشـریع نمی توانـد صـحیح واقع شود چون در عبادت اضافه کردن به مولی و برای خـدا انجام دادن لازم است و جائی که مکلف عالم است که امر شـرعی و مشـروعیت نـدارد قصد تقرب ممکن نیست و بـا چنین علمی، قـابلیت مقربیت برای کسـی که عـالم به عـدم امر است وجود نـدارد حـتی اگر تشـریع هم حرام نباشـد و یـا اینکه حرمتش تنها برای فعل نفسانی باشـد زیرا که مکلف می دانـد این فعل نه امر دارد و نه ملاک شـرعی، معلوم است که دارای قصور ذاتی از نظر مقربیت است و عبادت واقع نمی شود لهـذا در این شق اول برای اثبات فساد نیازی به حرمت تشریع نداریم و در هر صورت این فعل قصور ذاتی دارد و عبادت صحیح واقع نمی شود.

ص: ۲۸۵

۱- بحوث فی علم الاصول، لسید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۲۳.

امـا در شق دوم که احتمال امر و مشـروعیت را می دهـد ولی حجتی بر آن نـدارد، می توانـد لولا حرمت تشـریع آن عمل را به مولا اضافه کند و به داعی رجاء انجام دهد و قصد قربت نماید که اگر با قصد رجا عمل را انجام داد دیگر تشـریع نکرده اسـت و اگر بعدا معلوم شود که امر داشته، صحیح و مجزی واقع می شود زیرا که قصد و داعی رجائی نیز قصد قربی است.

اما اگر تشـریع کرد - یعنی در حالی که علم یا حجت بر مشـروعیت ندارد - به شارع اسناد داده و با قصد جزمی انجام دهد در این صورت تشریع نموده و مشمول روایات حرمت تشریع و اسناد مالا یعلم أنه من الدین الی الدین است.

در اینجا شـهید صـدررحمه الله وجوهی را برای فساد ذکر می کنـد که فساد را مطلقا اثبات می کند حتی اگر حرمت تشـریع بر فعل نفسانی باشد نه خارجی.

وجه اول: ای وجه همـان است که در تفصـیل آمـد که حرمت تشـریع فقط مربوط به قصـد و اسـناد و فعل نفسانی نیست و فعل خـارجی هـم عنـوان تشـریع می گیرد و عنـوان تشـریع منبسـط بر آن هم می شـود و این مطلب از ادله حرمت تشـریع به خـوبی استفاده می شود که در فقه ثابت شده است اگر به این قائل شدیم، وجه اول بر بطلان همین می شود و فعل حرام می گردد ولو به عنوان ثـانوی و دیگر نه می توانـد امر داشـته باشـد و نه قابـل قصـد قربت می باشـد یعنی دارای هر دو عامـل فساد است؛ هم قصور ذاتی دارد و هم قابل اضافه کردن به مولا نیست و فعل محرم قابل قصد قربت نیست.

ص: ۲۸۶

وجه دوم: این است که گفته شود که اگر فرضا گفتیم حرمت تشریع برای فعل نفسانی اسناد است و فعل خارجی ارتباطی با اسناد ندارد و حرام نیست باز هم این عبادت انجام شده با قصد تشریع فاسد است و نمی تواند صحیح واقع شود چون مکلف با قصد و نیت تشریع آن را انجام می دهد و چنین نیتی حرام و مبغوض شارع است و این قصد نمی تواند قصد قربی باشد چون که مبغوض و حرام است و این قصد شیطانی و ضد قصدی قربی است پس باز هم این عبادت به جهت حرمت قصدش، فاسد و باطل می شود.

وجه سوم: اگر کسی بگوید از آنجا که قصد تشریع مثل قصد انقیاد در طول امر است، نمی تواند حکم شرعی به آن تعلق داشته باشد ولی حرمت عقلی و قبح را داراست چون عقلاً اسناد و افتراء به شارع هم قبیح است که در این صورت باز هم نمی شود مقرب باشد و حرمت شرعی هم نداشته باشد دارای قبح عقلی است و این با عبادیت سازگار نیست و متضاد با آن است.

وجه چهارم: این است که اگر تشریع، قبح عقلی هم نداشته باشد بدون شک قصد قربت موجود نیست یعنی منظور از قصد قربت داعی الهی است و در موارد تشریع داعی بر فعل امر ادعای مشرع است که می داند امر الهی نیست و چنین قصد قربی وجود ندارد هر چند که حرام یا قبیح هم نباشد و چون که در عبادت داعی و قصد الهی لازم است از این جهت عبادت در موارد تشریع باطل خواهد بود و این حرمت تشریع در مواردی که مکلف علم به امر استحبابی داشته باشد ولی امر وجوبی را قصد بکند هم جاری و صادق است و موجب فساد است.

ص: ۲۸۷

بنابراین تمام فروض قصد تشریع و عبادت تشریع فاسد و باطل می شود و تفصیل و استثنایی هم در کار نیست هر چند وجه فساد و بطلان به اختلاف شقوق و مبانی فرق می کند به ترتیبی که گفته شد.

[۱] بحوث فی علم الاصول، لسید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۲۳.

نهی در عبادات مقتضی فساد (۹۳/۱۱/۲۸)

Your browser does not support the audio tag.

تنبیه چهارم: این تنبیه همان بحثی است که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)در مقدمات ذکر کرده است و ما آن را در تنبیهات می آوریم؛ صاحب کفایه(رحمه الله) متعرض حکم اصل عملی شده است به این صورت که اگر شک کنیم آیا نهی در عبادات مقتضی فساد است یا خیر مقتضای اصل عملی چیست؟

یک بیانی را صاحب کفایه(رحمه الله) و به تبع ایشان، مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۲)مطرح کرده است و یک بیانی را هم مرحوم میرزا(رحمه الله)(۳)دارد؛ مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) فرموده است که اگر در اقتضا و عدم اقتضا ــ که مساله اصولی است ــ شک کنیم و در حقیقت شک در ملازمه بین نهی و فساد و عدم ملازمه است نسبت به مسأله اصولی ملازمه اصل عملی نداریم ولی نسبت به شک در مساله فقهی، نتیجه آن است که اگر در معاملات شک کنیم، اصل عملی در آنها فساد است زیرا که شک، در واقع در اثر داشتن و عدم اثر داشتن آن معامله است و اصل عدم تاثیر و عدم ترتب اثر است مگر این که در اینجا اطلاق و عمومات صحت داشته باشیم و در عبادات هم اصل فساد است چون نهی موجود هست و به جهت نهی، دیگر امر وجود ندارد و نمی دانیم مجزی هست یا خیر بنابراین اصل مقتضی فساد است.

ص: ۲۸۸

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۸۴.
۲- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی، ج۲، ص۱۷۲.
۳- فوائد الاصول، محمد حسین نایینی، ج۲، ص۴۶۲.

مرحوم میرزا(رحمه الله)هم اصاله الفساد و عدم ترتب اثر را در معاملات پذیرفته است ولی در عبادات تفصیل داده و فرموده در برخی جاها اصاله الاشتغال جاری می شود و برخی جاها اصاله الصحه یا برائت، مثلا اگر به نحو شبهه موضوعیه در صحت وضو که معلوم الشرطیه است شک کنیم قاعده اشتغال جاری می شود اما اگر از قرآن در سوره در نماز نهی شود و شک می کنیم که موجب بطلان می شود یا خیر این جا برائت از شرطیت زائد جاری می کنیم چون شک به نحو شبهه حکمی در شرطیت عدم قران در سوره در نماز است که از موارد اقل و اکثر است.

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)می فرماید حق با صاحب کفایه(رحمه الله)است چون ملازمه امر ازلی است و لذا باید در مساله فقهی اصل جاری شود نه در مسأله اصولی و در مساله فقهی هم در عبادات مطلقا اصل فساد است چون حرمت فعلی است و

حرمت که باشد قطعاً امر موجود نیست و امر که نباشد دیگر عبادت نمی تواند صحیح واقع شود چون عبادت یا امر می خواهد که با فعلیت نهی از بین رفته است و یا ملاک می خواهد که ملاک هم وقتی امر وجود نداشته باشد محرز ندارد و ایشان می گوید این که در برخی از موارد شکوک موضوعی داریم و یا اقل و اکثر است آنها مشکوک فقهی است که ربطی به مساله نهی در عبادت ندارد و بحث در نهی از عبادت و مقتضای قاعده نسبت به آن عبادتی است که همه جا فساد آن ثابت است و این اصل در مسأله فقهی است و اما در مسأله اصولی که ملازمه است چون ملازمه ذاتی و ازلی است و حالت سابقه عدمی ندارد تا در آن، اصل جاری شود; ما نسبت به اصل این نحو طرح بحث اشکال داریم که آن را ضمن سه مورد بیان می کنیم .

اولاً: آنچه که نسبت به ملازمه گفته شد به این صورت که چون ازلی است و حالت سابقه ندارد در نتیجه اصل عملی در آن جاری نیست، مطلب دقیقی نیست چون اگر حالت سابقه عدمی هم باشد بازهم استصحاب عدم ملازمه نافع نیست چون نفی ملازمه، مستلزم اثبات صحت و ترتب امر شرعی نیست و مگر به نحو اصل مثبت چون صحت عبادت اثر شرعی عدم ملازمه نیست پس اگر به عدم ملازمه یقین سابق هم داشته باشیم اصل در عنوان ملازمه جاری نیست و نمی توانیم در عنوان ملازمه اصل جاری کنیم چه ازلی باشد و چه حادث .

ثانیاً: این که ایشان فرمود اصل در شک در فساد عبادات اگر در کلی عبادت شک کنیم شک در مساله فقهی است و مقتضای اصل فساد است چون نهی فعلی است و نهی که فعلی باشد امر موجود نیست و امر هم که وجود نداشته باشد ملاک محرز نیست و عبادت باطل است؛ این در حقیقت یکی از ادله و براهین بر ملازمه است که خود ایشان به همین دلیل استناد کرده است و خلف فرض شک در مسأله اصولی است و این وجه چهارم از براهین فساد است که گذشت که قصور ذاتی را اثبات می کرد و گفتیم که این مبنای فساد در توصلیات هم جاری است و این گونه طرح بحث کردن صحیح نیست بلکه معنای شک در ملازمه این است که در آن براهین شک کنیم که من جمله خود این برهان است .

ثالثاً: این مطلب هم که شک در کلی عبادات شده شک در بحث اصولی نیست و شک در مساله فقهی است، صحیح نمی باشد زیرا که اگر منظور شما اثبات یا نفی عنوان ملازمه باشد و عنوان ملازمه را فقط مسأله اصولی بدانیم درست است و ملازمه با اصل عملی قابل اثبات یا نفی نیست چون حالت سابقه ندارد و حالت سابقه هم داشته باشد اصل مثبت است ولی بحث اصولی روح ملازمه و ملاک و مبنای آن است به این معنا که شک کنیم آیا نهی یکی از دو نکته فساد یعنی قصور ذاتی یا عدم امکان مقربیت را داراست یا خیر و این هم شک در مسأله اصولی است نه فقهی و شک در مساله اصولی شک در مبنای ملازمه است که باید دید آیا در آن اصل جاری می شود یا خیر یعنی بیاناتی که ملازمه را اثبات می کرد یکی از این دو نکته را ثابت می کرد (قصور ذاتی) و یا (عدم امکان قصد قربت) که هر کدام از براهین به یکی از این دو نکته بر می گشت حال بایستی ببینیم که اگر در این مبنی شک شد مقتضای اصل لفظی و یا عملی چیست و عنوان و مفهوم ملازمه خصوصیتی ندارد تا بگوئیم چون در آن اصل جاری نمی شود پس در مسأله اصولی اصل نداریم، بلکه این مثل شک در امکان و عدم امکان در مسأله اصولی جعل حکم ظاهری است که مرحوم شیخ(رحمه الله)مطرح کرده است و گفته شده است که مقصود اثبات عنوان امکان نیست بلکه مقصود این است که در آن مسأله اصولی اصل داریم و مقتضای آن ثبوت احکام ظاهریه از طریق تمسک به ادله جعل احکام ظاهری می باشد.

بنـابر این روش و منهـج مطرح شـده در اینجـا برای بحث غلـط است و نبایـد بحث از مقتضـای قاعـده در فرض شک در مسأله اصـولی را روی عنـوان ملازمه برد بلکه لازم است بحث را این گونه مطرح کرد که اگر در مسـاله اصولی شـک کردیم یعنی شـک در مبنـائی که آن مبنـا اقتضای فساد عبادت یا معامله دارد و موجب آن می شود در این صورت چنانچه شک کردیم که مقتضـای اصل در آن چیست همچنانکه اگر شک در امتناع و امکان جعل حکم ظاهری نمودیم مقتضای اصل، جعل حجیت و یـا عـدم جعـل حجیت است و در مـانحن فیه به این معنـا است که اگر در این مطلب شـک کردیم که نهی، مانع از قصـد قربت هست یـا نیست مقتضـای اصـل چیست و اگر شـک کردیم نهی بـاعث قصور ذاتی آن عبـادت می شود یـا خیر مقتضای اصـل چیست .

پس صحیح این است که بحث را این گونه مطرح کنیم که اگر در هریـک از آن دو نکته شک کردیم شک در مسأله اصولی است که بایـد مقتضای قاعده یا اصل در آن بررسـی شود و بر این اساس عرض می کنیم که در باب عبادات دو مبنا برای فساد بود یکی این که اگر نهی به عبادتی تعلق گرفت دیگر نمی توانـد ماموربه باشـد و ملاک هم یا برای قصد قربت کافی نیست و یـا محرزی نـدارد پس حکم می شود به فسـاد آن این برهـان و براهین مشـابه آن مبتنی بود بر این که امتناعی شویم یعنی امر با تعلق نهی ساقـط می شود و معنای شک در این نکته این است که شک می کنیم که آیا وقتی نهی تعلق بگیرد امر بـدلی ساقط می شود یا خیر ــ که بحث اصلی همانگونه که گذشت در اوامر بدلی است ــ به عبارت اخری یعنی شک می کنیم که ملاک اول درست است یـا نه حکم این صورت آن که است که به اطلاـق امر تمسـک می کنیم همـانگونه که در ذیـل بحث اجتماع گذشت زیرا که مقتضای اصل لفظی اطلاق و صحت است و اگر اطلاق دلیل لفظی هم موجود نباشد، مقتضای اصل عملی هم صحت است زیرا که شک در تقیید ماموربه به غیر فرد محرم است و این شک در تقیید زائد است و اصل عملی در اقل و اکثر، برائت از تقیـد زائـد می باشـد امـا اگر نکته دوم مبنای فساد عبادت باشـد یعنی یا جوازی هستیم و یا ملاک را با دلالت التزامی ثابت کردیم ولیکن نکته دوم، موجب فساد باشد که در این فرض شک در این جا به دو شکل تصویر دارد .

صورت اول: اینکه می دانیم در امر بدلی می توانیم امر به معنای داعی را قصد کنیم و داعی آن را داشته باشیم ولی بنابر برهان هفتم شک داریم و احتمال می دهیم که در فعل واحد باید داعی قربی خالص و عاری از داعی شیطانی باشد و یا به تعبیر ما شک در لزوم عدم قبیح بودن فعل داشته باشیم که در این صورت چنانچه در این برهان شک کنیم این شک در قید زائد است چون اصل داعی قربی انجام شده است ولی شک می کنیم که کافی است یا اضافه بر آن، خالص و یا قبیح نبودن هم لازم است و این شک در قید زائد است و می توان این تقیید زائد را نفی کرد یعنی اگر اطلاقات لفظی بر مشروعیت عبادت با داعی قربت داشته باشیم در این صورت به اطلاق تمسک می کنیم و این قید زاید را نفی می کنیم و اگر اطلاق لفظی نداشته باشیم با اصل عملی آن را نفی می کنیم چون نتیجه صحت عبادت می شود همان گونه که مرحوم میرزا(رحمه الله) در شبهه حکمیه فرمود .

اما اگر در برهان پنجم و ششم شک کنیم یعنی شک کنیم آیا داعی قربی انجام می گیرد یا خیر و اینکه عبادت منهی عنه قابل اضافه کردن به مولا نیست و این نحو شک، شک مصداقی و به نحو شبهه موضوعی شرط قصد قربت است که اگر کسی این گونه شک داشته باشد مجرای اصل اشتغال است چون که شک در محصل می شود چرا که اصل شرطیت قصد قربت در عبادت و اینکه باید به مولا اضافه شود معلوم است و این مانند شک در تحصیل طهارت است که لازم است احراز شود.

اما اگر کسی بداند که نهی در معاملات موجب فساد آن است این به معنای تضییق اطلاقات صحت است و اگر شک کند و نداند، شک در تقیید و تخصیص اطلاق و عموم است که اگر اطلاق و عموم داشتیم به آن ها تمسک می کنیم و صحت معامله اثبات می شود و اگر اطلاق نداشته باشیم استصحاب عدم ترتب اثر جاری شده و فساد ثابت می شود و این مقتضای اصل در شک در مسأله اصولی است .

[۱]کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ج۱، ص۱۸۴.

[۲]دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی، ج۲، ص۱۷۲.

[۳]فوائد الاصول، محمد حسین نایینی، ج۲، ص۴۶۲.

نهی از عبادت نهی از چیست (۹۳/۱۲/۰۲)

Your browser does not support the audio tag.

ما این تنبیه را که در تقریرات نیست اضافه می کنیم و مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)این بحث را در رابطه با این که نهی از عبادت نهی از چیست; آیا نهی از ذات فعل عبادی است و یا نهی از عبادت بالفعل ــ یعنی فعل با قصد قربت است ــ مطرح کرده است و فرموده اگر مقصود از نهی در عبادت نهی از ذات عبادت بدون قصد قربت باشد باید گفت که این نهی معقول است ولی فرموده است

اولاً: شاید در فقه این صورت، مورد نداشته باشد که از ذات یک فعل عبادی بدون قصد قربت نهی بشود و ثانیاً: فی نفسه انجام ذات فعل بدون قصد قربت باطل است و این که بگوئیم بطلانش به خاطر نهی است صحیح نیست چون ذات فعل بدون قصد قربت اصلاً عبادت نیست و بطلان آن ربطی به نهی ندارد.

اما گر مقصود از نهی در عبادات نهی از عبادت بالفعل و با قصد قربت است چنین نهی ای فی نفسه ممتنع است و جعلش محال می باشد پس مقصود چیست؟ اگر اولی است که در فقه مورد ندارد و بطلانش هم فی نفسه است و ربطی به نهی ندارد و اگر عبادت فعلی با قصد قربت منهی عنه است این هم فی نفسه ممتنع است و در این جا می توان برای امتناع شق دوم بیاناتی را ذکر نمود که آنها را در سه وجه یا سه برهان تقریر می نماییم .

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۸۷.

وجه اول: تقریر مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله) است که امتناع را از باب لزوم اجتماع مثلین گرفته است و فرموده است که چنانچه عبادت با قصد قربت دارای نهی باشد قهراً دیگر امر ندارد و قصد قربت در صورت عدم امر، قصد تشریع می شود و حرام تشریعی هم می گردد و با آن نهی و حرمت ذاتی اجتماع مثلین می شود و اجتماع مثلین هم محال است.

این بیان مبتنی است بر این که حرمت تشریع روی فعل هم باشد که درست هم همین بود.

وجه دوم : بیان دوم را از کلام مرحوم میرزا(رحمه الله)(1)ذکر می کنیم که این تقریر را به دو شکل می توان تقریب کرد.

بیان اول: یک بیان این است که نهی از عبادت بالفعل ممتنع است چون مستلزم اجتماع ضدین است چون نهی موجب مبغوضیت منهی عنه است و مبغوضیت موجب مبعدیت است و اخذ قصد قربت در متعلق نهی یعنی اخذ مقربیت و این بدان معنا است که یک فعل هم مقرب باشد و هم مبعد که اجتماع ضدین است زیرا که مبعدیت ضدّ مقربیت است.

بیان دوم: تقریب دیگر این است که از تعلق نهی عبادت بالفعل، نفی تعلق و ارتفاع نهی لازم می آید یعنی (یلزم من وجوده عدمه و کل ما یلزم من وجوده عدمه فهو محال) زیرا که در این جا اگر نهی به مقرب بالفعل تعلق بگیرد، در طول تعلق نهی این فعل مبغوض می شود و دیگر عبادت و مقرب بالفعل نخواهد بود و از متعلق نهی بودن خارج می شود پس از تعلق نهی به آن، عدم تعلق نهی به آن لازم می آید که فی نفسه محال است و موجب تناقض و تهافت می گردد .

۱- فوائد الاصول، محمد حسین نائینی، ج۲، ص۴۶۳.

وجه سوم : بیان سوم امتناع که از دو بیان سابق روشن تر است این است که تعلق نهی به عبادت بالفعل مستلزم غیر مقدور شدن متعلق نهی است چون وقتی نهی به عبادت بالفعل تعلق گرفت دیگر مکلف قادر نیست که آن فعل مبغوض و منهی عنه را به مولی اضافه کند پس عبادت بالفعل بر مکلف ممتنع می شود و مکلف فاقد قدرت بر عصیان و امتثالش می گردد و در طول نهی دیگر قصد قربت از او متمشی نمی شود و عصیان چنین نهی ای مقدور مکلف نیست و شرط اوامر و نواهی این است که مکلف بر عصیان و امتثال آنها بعد از امر و نهی قادر باشد و الا لغو یا قبیح است .

اینها سه بیان است برای این که اگر نهی را به عبادت بالفعل بزنیم محال و ممتنع است ; از اصل این اشکال پاسخ داده شده است و گفته شده که مقصود ما از نهی از عبادت، لولا النهی است که این دو مصداق دارد یکی از آن مصادیق این است که نهی متعلق به ذات فعل است نه عبادت بالفعل ولی نهی به فعلی خورده است که اگر نهی به آن تعلق نگرفته بود اطلاق امر آن فعل را می گرفت و دارای امر بود و در نتیجه عبادت می بود و این هنر نهی است که امر و یا قدرت بر قصد قربت را رفع می کند پس متعلق نهی ذات فعل است ولی فعلی که لولا ـ النهی لکان عبادةً و صحیحا ولی دیگر نمی تواند در طول تعلق نهی صحیح و عبادت باشد و این که گفته شد این فعل اگر به ذات فعل خورده است ذات فعل بدون نهی هم عبادت نیست و باطل است، آیا مربوط به نهی است ؟ و آیا این بحث لغو است؟ پاسخش این است که اگر این نهی نبود آن فعل عبادت بود و این نهی است که باعث می شود آن فعل عبادت نباشد و امر با قدرت بر قصد قربت رفع شود پس این نهی لغو نیست و بحث از تأثیر مذکور در نهی هم بجا است.

اشکال دیگری که وارد کرده بودند این بود که در فقه مورد دارد یا خیر که این بحث دیگری است و شاید در فقه هم مورد داشته باشد و بحث اصولی را لغو نمی کند.

این جواب صحیح است از این لحاظ که همین مقدار اثر نهی مسأله اصولی را موجه می سازد و مصداق دیگری را هم گفته اند که اگر نهی به عبادت بالذات تعلق بگیرد مثل سجود که ذاتا عبادت است دیگر نیازی به قصد قربت نیست که این جواب را هم مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)مطرح کرده است و دیگران نیز از وی تبعیت نموده اند ولی این بحث لفظی است که ما بگوییم سجود ذاتا عبادت است زیرا اشکال این است که بعد از این که نهی تعلق گرفت آن فعل دیگر عبادت ذاتی هم نیست هر چند نامش سجود باشد پس متعلق نهی ذات سجود است نه سجود عبادی که همان دو اشکال ذکر شده در آن به نحوی جاری است که در فقه عبادتی که بدون قصد قربت و بدون عبادیت بالفعل انجام بگیرد حرمت ذاتی ندارد و بطلان چنین فعلی به سبب عدم عبادت بودن و عدم اضافه به مولی است نه به جهت حرمت و البته همان پاسخ هم در اینجا جاری است.

پس مهم همان پاسخ اول است که مقصود از عبادت لولا ـ النهی است و ارتفاع عبادیت به جهت نهی است که امکان مقربیت وجود ندارد و یا اصل امر را ساقط می کند و این پاسخ مشهور از اشکال است که در حقیقت شق اول را اختیار کرده اند ولیکن ما عرض می کنیم که می شود شق دوم را هم انتخاب کنیم و قائل شویم که نهی به عبادت بالفعل تعلق می گیرد و اشکالات سه گانه برای امتناع قابل دفع است. اما می توان اشکال صاحب کفایه(رحمه الله)را رد کرد به این نحو که

اولاً:اجتماع مثلین در جائی که دو عنوان بوده و میان آنها عموم من وجه باشد محذوری ندارد و بلااشکال است مثلا عنوان اکل نجس و اکل مال غیر هر دو حرام هستند که در اکل مال نجس که مغصوب است جمع می شود و حرمت در آن موکد می گردد و در مانحن فیه مورد افتراق حرمت ذاتی این عبادت جائی است که مکلف نداند این عبادت منهی عنه است و قصد رجاء کند و یا اگر خیال کند که امر دارد قصد امر کند که حرمت تشریعی ندارد چرا که حرمت تشریعی جائی است که به نهی هم علم دارد و مورد افتراق ادله حرمت تشریع هم روشن است پس نسبت بین حرمت ذاتی فعل با قصد قربت و حرمت تشریع، عموم من وجه است و ممکن است در یک جا هر دو حرمت جمع شوند و جایی که جمع شدند حرمت موکد می شود.

ثانیاً: یک بیان دیگر در پاسخ اجتماع مثلین این است که قصد تشریع قصد عبادی نیست و جائی که قصد تشریع دارد فقط حرمت تشریع را داراست و جائی که علم به امر دارد و یا احتمال آن را می دهد و رجائا اتیان می کند در این صورت واقعاً حرمت ذاتی هست ولی حرمت تشریعی موجود نیست پس هیچ گاه اجتماع مثلین صورت نمی گیرد و هر جا حرمت تشریعی باشد عبادت بالفعل نیست و حرمت ذاتی ندارد پس اشکال مرحوم آخوند(رحمه الله)تمام نیست .

اما اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله) هم ــ که فنی تر بود و فرمود اجتماع ضدین «یعنی مقربیت و مبعدیت» در یک فعل لازم می آید و یا به تقریب دوم، لازم می آید که در طول تعلق نهی فعل مبعد باشد و چون که نهی به مقرب تعلق گرفته نه به مبعد، مرتفع می شود و جعلی که یلزم من وجوده عدمه محال است ــ وارد نیست زیرا که در آن بین عالم جعل و عالم امتثال و خارج خلط شده است به این معنا که تعلق نهی و حکم مربوط به عالم جعل است و در عالم جعل است که مولا می خواهد نهی کند و عالم جعل عالم ذهن است نه خارج و آنچه که در آن لازم است لحاظ آن متعلق است یعنی در ذهن لحاظ می کند عنوان (العباده بالفعل) را و (فعل با قصد امر) و از آن نهی می کند و آن را مبغوض می داند مثلاً وقتی می گوید صوم عبادی روز عاشورا منهی عنه است صوم مقرب و با قصد امر را لحاظ می کند و در تعلق ا ین جعل لازم نیست که در خارج صوم مقربی صورت پذیرد و یا وجود پیدا نکند بلکه لازم است که مولا بتواند آن را لحاظ کند و برایش مقدور است که لحاظ کند و بگوید صومی که به قصد قربت انجام می شود مبغوض و منهی عنه است و من آن را قبول ندارم و یا دارای مفسده ای است چه مکلف بتواند قصد قربت بکند و چه نتواند بنابراین اجتماع ضدین در عالم جعل پیش نمی آید بله، در عالم امتثال که عالم سقوط حکم است نه عالم عروض و تعلق آن مکلف نمی تواند امتثال و قصد قربت نماید در آن جائی که علم پیدا کند روزه گرفتن در روز عاشورا مبغوض مولی است و مبغوضیت نیز می تواند به امر غیر مقدور تعلق بگیرد .

ص: ۲۹۷

ولیکن این اشکال ــ که سومین اشکال است ــ برای کسی است که نسبت به نهی عالم باشد ولی کسی که نهی به او واصل نشده است برایش قربت و انقیاد هم ممکن است و بر آن قادر است حاصل این که در عالم جعل و تعلق نهی به عبادت بالفعل یعنی فعل با قصد قربت نه اجتماع ضدین لازم می آید و نه تهافت و تناقض (یلزم من وجوده عدمه) پس اشکال مرحوم میرزا(رحمه الله) نیز به هر دو تقریبش وارد نیست .

اما در پاسخ به اشکال سوم ــ که می گفت این نهی و حرمت ذاتی عبادت بالفعل که مولا جعل می کند لغو است چون هر گاه که واصل به مکلف شود متعلقش مقدور نیست و اوامر و نواهی برای این است که زاجریت و باعثیت داشته باشد یعنی به وسیله وصول به مکلف و در طول آن محرکیت و زاجریت و باعثیت ایجاد کنند که اگر نباشد فائده ندارد و لغو خواهند بود ــ گفته می شود که چنانچه عدم مقدوریت در باب نواهی به معنای عدم قدرت بر عصیان و تحقق حرام باشد مانند مانحن فیه اشکالی ندارد چون حب و بغض می تواند به امر غیر مقدور تعلق بگیرد و مقصود مولی در نواهی زاجریت و ترک فعل حرام است که این یک ظهور حالی در خطاب نهی است و زاجریت بر دو شکل است یکی این که نهی باعث می شود که مکلف طرف آن فعل نرود و یکی هم این است که مکلف نتواند طرف آن حرام برود و از آن عاجز شود و در این صورت مولا بهتر به غرضش می رسد و به عبارت دیگر همانگونه که می شود مولی اخبار از مبغوضیت فعلی بدهد که در طول آن مکلف نتواند آن مبغوض را انجام دهد که اگر مفسده در آن فعل باشد قطعاً مولی این کار می کند همانگونه هم می تواند آن را با انشاء نهی انجام دهد و این خلاف ظهور نهی در محرکیت و زاجریت نیست و این زاجریت یک امر استظهاری بود و این زاجریت بیشتری است که اگر ما این را قبول کردیم و گفتیم در نواهی این هم عقلایی و کافی است در این صورت اشکال دفع می شود و در غیر این صورت جواب دوم این است که مولا ـ می تواند متعلق امرش را مطلق فعل با قصد امر قرار دهد که اعم از قصد امر تشریعی و قصد قربی باشد و این جامع مقدور مکلف است که بعید نیست در مثل نهی از صوم عبادی روز عاشورا این چنین باشد یعنی بگوید روزه گرفتن در روز عاشورا با قصد امر حرام است چه قصد امر تشریعی کند ــ جایی که بداند نهی دارد و امر ندارد ــ و چه قصد امر و با قصد رجا کند.

ص: ۲۹۸

پس اگر نهی به فعل با مطلق قصد امر تعلق بگیرد یک فرد این جامع مقدور است حتی در صورت وصول نهی و زاجریت نهی هم معقول خواهد بود پس نهی از روزه روز عاشورا با قصد امر اعم از قصد امر مقرب و قصد امر تشریعی، نموده است و اجتماع مثلین هم جواب داده شد که چون میان دو حرمت عموم من وجه است اشکالی ندارد و حرام موکد می شود بنابراین همه بیانات امتناع در شق دوم قابل دفع است و نهی از عبادت بالفعل هم معقول است.

امرونهی ارشادی (۹۳/۱۲/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:امرونهی ارشادی

تنبیه ششم:

این تنبیه آخرین تنبیه در مورد تشخیص مواردی از نواهی ارشادی است؛ قبلاً عرض شد که نهی یا مولوی است و دال بر ممنوعیت و یا مبغوضیت منهی عنه در نزد مولا است و گاهی ارشادی است که دال بر حکم دیگری است که درصدد است آن را جعل کند و یا از آن اخبار دهد و

انواع امرونهی ارشادی:

اوامر و نواهی ارشادی، گاهی مرشد الیه آنها امر عقلی است مثل اوامر اطاعت و نهی از معصیت و گاهی جزیئت و شرطیت و مانعیت است و گاهی بطلان و عدم ترتب اثر است و گاهی عدم مشروعیت و عدم امر است لهذا خطابات ارشادی دارای انواعی می باشد

ظهورامرونهی ارشادی:

در مورد ظهور اولی امر و نهی گفته شده است که لولا قرینه خاصه ای، در مولویت ظهور دارند ولذا می گویند اصل در خطابات، مولویت است و در نواهی ممنوعیت و مبغوضیت و در اوامر مطلوبیت و محبوبیت، ولی از این ظهور اولی در جائی که قرینه ای موجود باشد رفع ید می شود که البته باید پیگیری این قرائن خاصه در فقه صورت پذیرد ولیکن قرائن عامه و نوعیه ای هم هست که ضابطه مند می باشند و ما به برخی از آنها اشاره می کنیم .

ص: ۲۹۹

انواع قرائن عامه و نوعیه :

ممنوعیت یا مطلوبیت شرعی لغو باشد:

یکی از این قرائن نوعی، می توان جایی را نام برد که ممنوعیت و یا مطلوبیت شرعی در خطابات در آنجا معقول نباشد مثلاً

لغو باشد یا موجب دور و تسلسل گردد و این یک ضابطه کلی است که هر جائی که مولویت امر یا نهی شرعی لغو باشد و معقول نباشد

مورد اول:

مثل اوامر به اطاعت و نواهی از معصیت، آن اوامر و نواهی ارشاد به حکم عقل است نسبت به قبح معصیت و استحقاق عقوبت بر آن و حسن اطاعت چون اگر در اینجا امر به اطاعت و نهی از معصیت، مولوی باشد لغو محض است و باید دید آیا معصیت خود این حکم مولوی به حکم عقل قبیح هست یا خیر که اگر نباشد اثر ندارد و اگر قبیح باشد، این قبح و استحقاق از ابتدا ثابت است و نیازی به نهی مولوی دیگری نیست بنابراین لغویت لازم می آید ولذا این لغویت قرینه می شود بر این که اینگونه اوامر و نواهی بر ارشاد به حکم عقل به حسن اطاعت و قبح معصیت حمل شود.

مورد دوم:

برخی این لغویت را به دور و تسلسل بر می گردانند که این، امر مولوی به اطاعت و یا نهی از معصیت دیگری می خواهد و نیازمند امر و نهی دیگری است و هکذا یتسلسل که این بیان تمام نیست و بهترین تعبیر، همین لغویت است .

متعلق امرونهی حکم عقلی بیّن باشد:

اوامر و نواهی ای که متعلق به عناوینی می باشند که حکم عقلی بیّن و بدیهی در آن وجود دارد که سبب می شود که این خطاب هم مولوی نباشد بلکه اشاره به همان حکم عقلی بیّن و بدیهی باشد و یا لااقل مجمل می گردند مانند امر به عدل و نهی از ظلم و کفر که این موارد ارشاد به حکم عقل به قبح ظلم و حسن عدل هستند نه این که مولی بخواهد یک وجوب شرعی مولوی به عدل وحرمت ظلم قرار دهد .

ص: ۳۰۰

نهی مرکبی که موضوع آثار و یا عبادت است:

نهی از اصل مرکبی است که موضوع آثار و یا عبادت است که موضوع اعاده و قضاء و مقاصد شرعی می باشد و یا موضوع آثار معاملی است که عرف متشرعه، توقع مقبولیت و مشروعیت آن را دارند حال یا مشروعیت عبادتی و یا مشروعیت معاملی و در این جا هم چون توقع عرف این است که نهی از آن ارشاد به این مطلب است که مشروع نیست نه این که حرام باشد و عدم مشروعیت عبادات و معامله همان بطلان و عدم ترتب اثر متوقع بر آنها است

مثال:

نهی از صلات حائض که نمی خواهد بگوید فعل، حرام ذاتی است بلکه می گوید مشروع و مامور به نیست و مثل (نهی النبی عن بیع الغرر) به معنای عدم مشروعیت و عدم صحت آن بیع است نه حرمت ذاتی آن.

جمع معنای مولوی و ذاتی:

پس جائی که مرکبی به حسب ذهن عرف و عقلا موضوع مشروعیت قرار می گیرد ـ چه در عبادات و چه در معاملات ـ این نکته، قرینه نوعی می شود بر اینکه دیگر نهی ظهور در مولویت ندارد بلکه ارشاد به عدم صحت و عدم مشروعیت عبادت و معامله است البته اگر مولوی باشد و حرمت ذاتی ثابت شود باز هم در عبادات موجب فساد است ولی ظهور در آن ندارد و جمع میان دو معنای مولوی و ذاتی هم شبیه استعمال لفظ در دو معنا است که لااقل خلاف ظاهر در مقام استعمال است .

امرونهی به اجزا و خصوصیات مرکب:

اگر نهی به اجزا و خصوصیات مرکبی اعم از عبادت یا معامله یا حتی معامله بالمعنی الاعم بخورد ـ مثل تعلق نهی از قطع راس در تذکیه ـ در این صورت هم، ارشاد به مانعیت است و یا اگر فرمود (لا تبع المکیل و الموزون مع الجهل بکیله و وزنه) این نهی، ارشاد است به این که علم به کیل و وزن، در صحت بیع بکیل و موزون شرط است و یا (لا تقرن بین السورتین فی الصلاه) و یا (لاـ تصل فی ما لاـ یوکل لحمه) که همه این ها ظهور در ارشاد به مانعیت دارد نه اینکه فعل نماز بر خلاف آن حرام است بلکه نماز باطل است یعنی جزء یا خصوصیت مرکب شرعی بودن، نکته و قرینه نوعی است بر اینکه منظور از نهی، ارشاد به مانعیت منهی عنه در آن مرکب شرعی است

ص: ۳۰۱

علت ارشادی بودن نهی از اجزا مرکب:

چون مرکبات دارای اجزا و شرائط و موانع هستند و همان طور که اگر به قیدی امر کند ظهور دارد در جزئیت و شرطیت و قیدیت، همانگونه اگر از خصوصیتی در آن مرکب هم نهی می کند نمی خواهد بگوید حرام است فلذا این نهی مولوی نیست بلکه ارشاد به مانعیت آن است که نباید در مرکب وجود داشته باشد تا دارای اثر و صحت باشد بنابراین به واسطه همین نکته فقها در اوامر و نواهی وارده در مرکبات شرعی را بر ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت حمل می کنند و چنین نواهی نمی توانند هم حرمت ذاتی و هم مانعیت را افاده کند چون این ها دو معنای مستقل از هم می باشند و استعمال لفظ در دو معنی صحیح نیست .

نهی ارشاد به عدم جزئیت و لزوم:

گاهی هم نهی از خصوصیاتی در مرکب ارشاد به مانعیت نیست بلکه ارشاد به عدم جزئیت و لزوم است نه این که مانع است در مثال های قبلی نهی ارشاد به مانعیت بود یعنی صلات با آن باطل می باشد لیکن در بعضی از اوقات نهی از خصوصیتی در مرکب ارشاد به عدم مشروعیت آن است و آن در جائی است که توقع لزوم آن خصوصیت در مرکب می رود به این معنا که انتظار می رفت این خصوصیت در آن مرکب لازم باشد ولیکن مولی از آن نهی می کند که بگوید جزء یا شرط نیست و لازم نیست نه اینکه مانع است مثل (لا تقرء فاتحه الکتاب فی الصلاه علی المیت) که ارشاد به عدم جزئیت و عدم لزوم آن در نماز میت است نه این که قرائت فاتحه در نماز میت باعث بطلان نماز میت می شود چون در اذهان عموم است که (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) و نماز باید با قرائت فاتحه الکتاب باشد و لذا امام(علیه السلام) از خواندن آن نهی می کند برای ارشاد به نفی جزئیت آن و نفی جزئیت مستلزم مانعیت نیست.

ص: ۳۰۲

خلاصه:

نواهی در اجزاء مرکبات چه عبادی و چه غیر عبادی به این نکاتی که گفته شد ظهور در مولویت ندارند و ظهور در ارشادیت هم، یا ارشاد به مانعیت است و یا عدم جزئیت و این قرینه نوعی در باب مرکبات است چه مرکب، عبادی باشد و چه معاملی، بلکه حتی در مرکبات بالمعنی الاعم ـ مثل تذکیه ـ نیز جاری می باشد.

اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست:

ارشاد به حکم وضعی حدث یا نجاست و طهارت و یا مطهریت است

مثال:

می فرماید: (لاـ تاکل فی اوانی اهل الکتاب) که این نهی ارشاد به نجاست آن اوانی است و یکی از ادله ای که آن را برای نجاست خود اهل کتاب آورده اند همین روایاتی است که مکلف را از اکل در اوانی اهل کتاب نهی کرده است که ارشاد به نجاست آن است نه حرمت مولوی ذاتی هر چند که خوردن نجس هم حرمت ذاتی دارد

مثال دوم:

آنجا که از مس میت قبل از غسل دادن نهی می کند نمی خواهد بگوید مس میت حرام است بلکه ارشاد به نجس شدن و یا محدث شدن انسان است و این هم یک ضابطه نوعی در باب اوامر و نواهی ارشادی است

نتیجه:

فقها معمولاً اوامر به غسل و اوامر و نواهی در باب طهارت و نجاست را بر ارشاد به این احکام وضعی حمل می کنند و این هم یک نوع از اوامر و نواهی ارشادی است که در فقه، در کتاب الطهارت ضوابط و نکات کلی خوبی ارایه می دهد .

۶)امرونهی درجایی که سیره و بناء عقلا باشد:

ص: ۳۰۳

اوامر و نواهی ارشادی در مواردی که عقلا در آن موارد قانون و سیره و بناء عقلائی دارند که وقتی امر و نهی ای در این موارد وارد شود ارشاد به همان بنای عقلا است که به آنها اوامر امضائی هم می گویند

مثال:

در باب حجیت خبر ثقه آمده است (العمری و ابنه ثقه فما یودیان الیک فعنی یؤدیان فاسمع لهما واطعمها) این امر به اطاعت، ارشاد به همان حجیت خبر ثقه عند العقلا است و این روایات همان را امضا می کند

مثال دوم:

می فرماید (لاتقف مالیس لک به علم) که ارشاد به اصل عدم حجیت است که عقلی یا عقلائی است این هم یک نوع از اوامر و نواهی ارشادی است و در این جا ارشاد به معنای عدم مولویت نیست بلکه به معنای عدم تاسیسی بودن امر و نهی و امضائی بودن است

آثارامرونهی امضایی:

یعنی جایی که بنا عقلائی روشن و شفاف باشد این اوامر و نواهی در آنجا هم ظهور خواهد داشت در امضای همان بنای عقلائی و ظهور در تاسیسیت ندارد هر چند ثبوتاً آن را جعل کرده است ولو به لسان امضا و در این جا گفته می شود که وقتی این اوامر و نواهی امضائی باشد آثاری بر آن بار است که یکی از آن آثار این است که سعه و ضیق و اطلاق و تقیید آن به اندازه آن بناء عقلائی است.

امرونهی به امور اخلاقی و طبیعی:

آن اوامر و نواهی است که در باب امور اخلاقی و یا اموری که دارای حکمت های طبّی و طبیعی روشنی هستند، وارد شده است

ص: ۳۰۴

مثال:

می گوید در کنار بخیل ننشین (لاتجالس البخیل) و (لا تشبع فی أکلک) که نواهی زیادی از این قبیل است که معمولاً فقها از این ها نهی مولوی نفهمیده اند و گفته اند ارشاد است به آن امور اخلاقی و یا طبیعی مثل (اتقوا مواضع التهم) که رفتن به موضع تهمت حرام نیست بلکه معنایش این است که اگر بروی تو متهم می شوی البته بعید است که از آن ها کسی استفاده کراهت هم بکند ولیکن معمولاً اینها ارشاد به آن نکته اخلاقی و یا اثر پزشکی و یا طبیعی است.

نتیجه:

این موارد هفتگانه، ضابطه و یا قرینه نوعی و عام بود که هر کدام در مورد خود ضابطه عامی است برای حمل بر ارشادیت و یا امضائیت که غیر از قرائن خاصه و موردی است و شاید قرینه نوعی دیگری باشد قرائن نوعیه متعارف و مورد ابتلاء در فقه همین موارد است که گفته شد.

نهی از فساد در باب معاملات (۹۳/۱۲/۰۴)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:نهی از فساد در باب معاملات

خلاصه از گذشته:

قبلا عرض شد که بحث در اقتضا نهی از فساد در دو باب است؛ یکی باب عبادات که گذشت و دوم باب معاملات، به این نحو که اگر نهی ارشاد به فساد یا مانعیت باشد، معلوم است که دلالت می کند بر بطلان و بحث در مورد نهی مولوی و جعل حرمت تکلیفی بر معامله است که بحث را اینگونه مطرح کرده اند: آیا این نهی هم موجب فساد معامله است همانگونه که در عبادات گذشت یا خیر؟ .

بحث در دومقام:

در این بخش دوم هم در دو مقام بحث می شود یکی این که مقتضای قاعده چیست و آیا برهان عقلی و وجهی برای این ملازمه هست یا خیر؟ و مقام دوم هم استفاده از برخی از روایات خاصه است که گفته شده از آن ها استفاده می شود که اگر معامله ای حرام باشد این حرمت موجب بطلان آن معامله می گردد .

ص: ۳۰۵

مقام اول:نهی مولوی دال برفسادمعامله

این است که آیا ثبوتا نهی مولوی در معامله ای مثل (ذروا البیع) (۱) که نهی از معامله در روز جمعه است یا (حرّم الربا)(۲)بر

فساد آن معامله دلالت می کند یا نه؟

مقام اول سه بخش دارد:

این بحث در سه بخش تنظیم می شود زیرا گفته انـد نهی مولوی یا حرمت که در باب عقود در معاملات به معامله ای تعلق می گیرد می شود عقد یا ایقاع را به سه چیز تحلیل نمود

بخش اول:

سبب که همان انشاء است چه به لفظ باشد و چه به فعل

بخش دوم:

مسبب است که عبارت از مضمون معاملی است که می خواهیم با انشا آن را ایجاد کنیم مثلا تملیک به عوض در بیع یا تملیک بضع و زوجیت در نکاح و این را مسبب می گوئیم و یا منشا به آن انشا که ایجاد می شود

بخش سوم:

آثـار مترتب بر مسـبب است مثلاـ جواز تصـرف در مبیع و ثمن و جواز اکل آن ها که این ها آثاری است که بر مسـبب بار می شود.

تذکر:

برخی در اینجا نهی از تسبب را هم یک قسم قرار داده اند ولی این همان نهی از مسبب است و نهی از تسبب غیر از نهی از آن مسـبب چیز دیگری نیست پس سه نوع نهی در معامله داریم یکی نهی از انشا و سـبب و یکی نهی از مسـبب که آن را با سـبب ایجاد می کنیم مثل تملیک یا ملکیت و یکی هم نهی از آثار مترتب بر مسبب مثل جواز تصرف در ثمن یا مثمن .

ص: ۳۰۶

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مسبب شخصی:

در بحث صحیح و اعم گذشت که مسبب و منشأ هم به سه مسبب منحل است یکی مسبب شخصی یعنی منشئی که عاقد آن را انشا و اعتبار می کند چون هر انشائی یک منشئی دارد و هر اعتباری یک معتبری دارد که آن را مسبب شخصی می گویند یعنی عنوان ملکیتی که من انشاء می کنم

ملکیت، عقلایی یا شرعی:

یک ملکیت قانونی و عقلائی داریم که اگر ملکیت منشأ من را امضا کردند یک ملکیتی عقلائی هم درست می شود و اگر شارع قانون ملکیت عقلا را امضا کند و یا قانون مستقل جعل کند یک مسبب ملکیت شرعی هم درست می شود

مسبب شخصی عین سبب است:

در بحث صحیح و اعم عرض کردیم که مسبب شخصی همان سبب است که لا ینفک عن السبب زیرا هر انشائی منشی شخصی خود را دارد و الا انشا نیست و انشاء منشأ و اعتبار و معتبر یک چیز هستند اما به دو لحاظ و لهذا نهی از مسبب شخصی نهی از سبب است چون عین سبب است و چیز دیگری غیر از سبب نیست و مقصود از نهی از مسبب با وضع اسامی معاملات برای مسبب، مسبب قانونی عقلائی یا شرعی است

مقام اول بحث، سه بخش است:

یکی این که اگر نهی تحریمی مولوی به سبب تعلق گرفته باشد نتیجه فساد است یا خیر و بحث دوم این که نهی از مسبب قانونی باشد که عقلائی و یا شرعی است و نهی از تسبب هم به همین نهی در این بحث بر می گردد و بحث سوم این که نهی به آثار مسبب بخورد .

ص: ۳۰۷

بحث اول:

بحث در نهی از سبب:

روشن است که وجهی برای بطلان ندارد چون صحت سبب یعنی ترتب اثری که عقلاء یا شارع قرار می دهند و ممکن است انشاء حرام باشد ولی اثری هم که شارع بر آن قرار داده است فعلی شود و میان آنها تنافی نیست و خیلی از افعال حرام بوده ولی اثر وضعی خود را هم دارند مثل تطهیر ثوب با آب مغصوب که موجب طهارت ثوب می شود اگر چه تکلیف حرام است و لذا این بخش اول روشن است و از بحث های بخش دوم و سوم روشن می شود که آن نکته قول به فساد در نهی از سبب موجود نیست.

بحث دوم:

بحث در نهی از مسبب:

گفتیم که مسبب دو نوع است مسبب عقلائی و عرفی که قانون عقلاء است و مسبب شرعی که جعل شارع است و لو به لسان امضاء مسبب عقلائی اگر نهی به این مسبب بخورد مثل این که بگوید قرآن را به کافر تملیک نکن (لا تبع المصحف للکافر) آیا این نهی دال بر فساد است یا خیر؟

تقسیم شهید صدر(رحمه الله)(۱):

این بحث را به دو جهت تقسیم می کند یکی این که آیا نهی از مسبب به این معنا فی نفسه معقول است یا خیر؟ چون مسبب فعل شارع و عقلاست پس باید بحث شود آیا اصل این چنین نهی ای معقول است یا خیر و یک بحث هم این است که آیا نهی از آن مقتضی فساد می شود یا نه؟

دواشکال برمعقولیت نهی از مسبب:

ص: ۳۰۸

۱- بحوث فی علم الاصول،السید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۲۶.

اما نسبت به بحث از معقولیت از مسبب دو اشکال وارد شده است و لذا برخی نهی از مسبب را بر مسبب شخصی حمل کرده اند و گفته اند مسبب عرفی و شرعی قابل نهی نمی باشند; که عرض شد مسبب شخصی همان سبب است و نهی از آن همان نهی از سبب است و خارج از این بخش است و مفروض در اینجا همان نهی از مسبب شرعی یا عقلائی است که می توان در معقولیت و عدم معقولیت آن، دو اشکال ذکر کرد.

اشکال اول:

این که مراد از مسبب، مسبب شخصی باشد که گفتیم همان سبب است و خارج از این بحث می باشد و اگر مراد مسبب عقلائی یا شرعی باشد این ها فعل مکلف نیستند و احکامی هستند که در حوزه جعل عقلا و جعل شارع می باشند و آنچه که قابل نهی است فعل خود مکلف است و مسبب به این معنا فعل مکلف نیست تا امکان نهی به آن وجود داشته باشد.

پاسخ اشکال:

این اشکال جواب داده می شود که آنچه که مربوط به عقلاست جعل قضیه حقیقیه شرطیه است که یک ملکیت بنحو قضیه کلیه شرطیه جعل می شود چه در خارج، بیع و سبب شکل بگیرد و چه نگیرد و آنچه که مربوط به مکلف است ایجاد ملکیت فعلی به نحو قضیه جزئیه و مجعول فعلی در خارج است که آن را با انشاء بیع ایجاد می کند و این مجعول اعتباری فعلی غیر از آن قضیه حقیقیه شرطیه است

تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله):

طبق تعبیرات مرحوم میرزا(رحمه الله) و مدرسه ایشان که عالم فعلیت را یک عالم حقیقی می داند که قبل از تحقق موضوع و سبب که انشاء بایع است قضیه شرطیه که فعل شارع است موجود بوده است ولی ملکیت فعلی آن مبیع خارجی نبوده است و چیزی که فعل مکلف است و با انشاء او ایجاد می شود این ملکیت به معنای مجعول فعلی است و این متعلق نهی است و این قضیه فعلیه، فعل مکلف است که بالتسبیت آن را ایجاد می کند مانند ایجاد سایر مسببات خارجیه ولذا می گویند زید خانه اش را فروخت نه این که شارع خانه زید را فروخت

فعل مکلف و فعل شارع:

پس دو فعل داریم که یکی جعل کلی قانون تملیک به عوض است که قضیه حقیقیه و شرطیه است و دیگری تملیک مبیع خارجی به عوض است که قضیه فعلیه است و این فعل دومی متعلق نهی است و چون که فعل مکلف است معقول می باشد و این مسبب هم غیر از مسبب شخصی است که همان سبب است و لذا این مسبب منفک از سبب می شود مانند مواردی که عقد باطل باشد و همین این مسبب فعل تسبیبی مکلف است و غیر از جعل قانون تملیک بعوض به نحو قضیه حقیقیه است که فعل شارع است .

جمع بندی:

حاصل اینکه در همان مسبب شرعی که اسمش ملکیت شرعی است دو فعل است یکی فعل قانون گذار که شارع یا عقلا هستند و یکی ایجاد مسبب فعلی خارجی است که تا مکلف سبب را ایجاد نکند این مجعول فعلی ایجاد نمی شود و این فعل مستند به او است البته این ایجاد در طول وجود آن فعل اول است که اگر جعل قضیه حقیقیه نباشد مجعول فعلی هم در خارج نخواهد بود ولی این به معنای یک فعل بودن آنها نیست و این تفکیک در همه احکام موجود است که شارع حکم را به معنای جعل و قضیه شرطیه جعل می کند ولی مکلف فعلیت آن را در خارج ایجاد می کند مانند تطهیر ثوب نجس مثلاً که مکلف آن را تطهیر می کند پس متعلق نهی می تواند این فعل مکلف باشد و تعلق نهی به آن معقول است البته ایجاد مجعول فعلی منوط است به این که شارع آن کلی را به نحو قضیه حقیقیه جعل کرده باشد و قبل ازاین که شارع آن را جعل کند ما نمی توانیم مجعول و قضیه فعلیه را در خارج ایجاد کنیم ولیکن جعل قضیه شرطیه یک فعل است و ایجاد مجعول فعلی، فعل دیگری است که فعل مکلف است و به او نسبت داده می شود نه به شارع ولهذا شارع می تواند از آن نهی تکلیفی کند و این مثل نهی از افعال تسبیبی دیگر است که معقول است.

[۱]جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

[۲] بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

[۳]بحوث فی علم الاصول،السید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۲۶.

نهی از مسبب (۹۳/۱۲/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی از مسبب

خلاصه جلسه قبل:

عرض کردیم در نهی از معاملات اگر نهی به سبب که انشا و فعل تکوینی مکلف است تعلق بگیرد در این صورت وجهی برای فساد نیست و اگر به مسبب که نقل و انتقال است و با معامله ایجاد می شود تعلق بگیرد عرض شد که در این جا دو بحث است یکی این که آیا اصلا نهی از مسبب معقول است یا خیر؟ و دیگری این که آیا دلالت بر فساد دارد یا نه؟

نسبت به معقولیت نهی از مسبب :

اشکال:

و در جهت اول عرض شد که به آن اشکال شده است; اشکال اول گذشت که مسبب فعل شارع است نه مکلف و نهی باید به امری بخورد که فعل مکلف باشد و لذا نهی مکلف از مسبب معقول نیست و فعل مکلف همان سبب و انشاء است و مسبب فعل شارع است .

جواب:

به این بیان پاسخ داده شده است به این نحو که آنچه فعل شارع است مسبب به نحو جعل قضیه حقیقیه است و آنچه که فعل مکلف است ایجاد قضیه فعلیه آن قضیه حقیقیه است یعنی مسبب به نحو قضیه فعلیه خارجیه و این ها دو چیز است.

توضیح محقق خویی(رحمه الله) در مورد اشکال:

مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در صدد است همین اشکال را به شکل دیگری توضیح دهد البته ایشان این گونه تقسیم بندی نکرده است که

اولاً: آیا اصل نهی دارای معقولیت است یا نه و ثانیاً: آیا نهی دال بر فساد است یا نه بلکه ابتدائا در اصل مساله ورود پیدا کرده اند و بر مشهور و مرحوم میرزا(رحمه الله) اشکال وارد نموده و فرموده اند این که گفته شده است اگر از مسبب نهی شود بر

فساد دلالت دارد اصلا این حرف ها معنی ندارد و سبب و مسبب در این جا صحیح نیست; یا مسامحه است

ص: ۳۱۱

اعتبار نفسانی:

چون که در باب معاملات یک اعتبار نفسانی متعاقدین داریم که اعتبار شخصی متعاملین است که اگر شارع و عقلائی هم نباشد، موجود است و در عالم نفس وجود دارد و یک ابراز آن اعتبار داریم که با لفظ بعت و یا بافعل ابراز می شود و یک امضا شارع یا عقلاء است از این اعتباری که متعاملین انجام می دهند که آن هم فعل عقلا یا شارع است

نهی از مسبب معقول نیست:

و نهی از امضاء معنا ندارد زیرا که باید نهی مکلف به فعل خود او بخورد بله، به اعتبار نفسانی می تواند به آن نهی بخورد ولی مجرد اعتبار در نفس معامله و عقد یا ایقاع نیست و می تواند به ابراز هم نهی بخورد حتی اگر اعتبار نفسانی نباشد مثل گفتن بعث بدون قصد در نماز که کلام آدمی است و حرام است و آن هم معامله نیست و می تواند به مجموع اعتبار و ابزار هم که معامله یا سبب است نهی بخورد ولی این نهی از سبب است که دال بر بطلان نیست پس نهی از مسبب معقول نیست چون اگر مقصود امضا باشد که فعل مکلف نیست و تعبیر به مسبب هم از آن صحیح نیست زیرا که حکم شارع است و مانند سایر احکام، بر موضوعش در خارج مترتب می شود و مسبب و منشأ نیست و اساساً انشاء به معنای ایجاد معنا و مسبب در خارج نیست چنانچه در مباحث خبر و انشاء گفتیم.

بررسی مطلب محقق خویی(رحمه الله):

مطلب ایشان به دو بخش بر می گردد

بخش اول: نهی از مسبب معقول نیست

ص: ۳۱۲

یکی این که نهی از مسبب معقول نیست اگر مقصود از مسبب چیزی ورای اعتبار نفسانی متعاقدین باشد و جوابش همان است که گفته شد که جعل و امضاء به نحو قضیه حقیقیه شرطیه، فعل شارع است أما مجعول فعلی شده بنحو قضیه خارجیه فعل مکلف است و لذا گفتیم به مکلف اسناد داده می شود و گفته می شود زید خانه اش را فروخت و در باقی احکام شرعی هم همین تفکیک موجود است لذا من وقتی مسجد را تطهیر یا تنجیس می کنم به من نسبت داده می شود نه به شارع و جعل قضیه حقیقیه نجاسات و مطهرات فعل شارع است پس در این جا یک فعل دیگری غیر از امضا کلی شارع که همان قضیه حقیقیه است و غیر از اعتبار نفسانی که سبب است چیز دیگری داریم که تسبب به ایجاد مجعول فعلی به وسیله انشاء و ایجاب و قبول است و می شود نهی به این تسبب و یا مسبب تعلق بگیرد.

بخش دوم: تعبیر به سبب و مسبب معنا ندارد

بحث دوم ایشان این است که تسمیه نقل و انتقال شرعی یا عقلایی به مسبب غلط است و این جا ما سبب و مسبب نداریم بلکه همان موضوع و حکم داریم و این تعبیر مسامحی است و مکلف چیزی را ایجاد نمی کند و لفظ، ایجاد معنی نیست بلکه محض ابراز است و لفظ هم مبرز و کاشف از اعتبار نفسانی است و آن هم مسبب با لفظ نیست بلکه فعل مباشری نفس است ومجموع آن فعل نفسانی و ابراز آن موضوع حکم شارع است و شارع با شرائطی آن را موضوع برای حکم به نقل و انتقال قرار داده است و این ها موضوع حکم هستند و تعبیر به تسبیب و مسبب به لحاظ حکم شرعی معنی ندارد.

ص: ۳۱۳

جواب :

این هم اشکالی است که به تعبیرات آقایان وارد شده است و جوابش هم روشن است زیرا این که تعبیر به مسبب می شود به این خاطر است که امور انشائی در باب معاملات با افعال و تصرفات تکوینی فرق می کند و در تصرف انشائی باید قصد توصل و رسیدن به آن مضمون انشائی را داشته باشد یعنی باید ملکیتی را اعتبار کند که شارع قبول دارد و یا عقلا در قوانین عرفی قبول دارند و مجرد اعتبار نفسانی مستقل از اعتبار شرعی و یا قانونی کافی نیست پس این که تعبیر به سبب و مسبب شده به این خاطر است که باید قصد کند تسبب به آن حکم وضعی شرعی را ـ ما این مطلب را در صحیح و اعم هم گفتیم ـ و اگر شخصی بخواهد ملکیت دیگری در شریعت خودش را اعتبار کند صحیح نمی باشد و در باقی موضوعات احکام این قصد تسبب لازم نیست ولذا به این گفته اند سبب و آن اعتبار نفسانی طریق و مشیر است به تحقق و ترتب آن ملکیت عقلائی و یا شرعی که در صورت صحت آن ملکیت ایجاد می شود و منجر به ملکیت قانونی می گردد و این مانند همان سبب تکوینی است لیکن در امور اعتباری و نکته این تعبیر که گفته اند سبب و مسبب، این است که مکلف در تصرفات وضعی قصد می کند تسبب و ایجاد آن مضمون و اثر معاملی را که اگر معامله صحیح باشد با انشاء مکلف ـ به هر معنا که باشد ـ در خارج ایجاد می شود .

پس این مسامحه نیست و دارای نکته ای است و این اشکال که این جا هم حکمی است که مترتب بر موضوعش است مثل باقی موارد درست نیست زیرا هر چند که حکم شارع است ولی مکلف با انشاء و قصد تسبب، قضیه فعلیه این حکم شرعی کلی را ایجاد می کند.

ص: ۳۱۴

اشکال شهیدصدر(رحمه الله) بر عدم معقولیت نهی:

اشکال دیگری که در این جا می توان برای عدم معقولیت نهی از مسبب وارد کرد بیانی است که شهید صدر(رحمه الله)ذکر کرده، آن است که: نهی معقول نیست به جهت این که این مسببی که می خواهد از آن نهی شود مسبب تکوینی نیست

مثال:

قتل با رمی که رمی گلوله سبب زخمی شدن یا قتل مرمی می شود در آنجا مسبب فعل مکلف است ولو بالتسبیب و شارع می تواند از آن نهی کند ولی این جا مسبب مجعول اعتباری است که در طول جعل قضیه حقیقیه و کلیه ای است که فعل مباشر شارع است یعنی خود شارع باید سببیت و قضیه حقیقیه کلیه تعلیقیه را قرار دهد پس کبرای سببیت فعل مباشری شارع است ولذا اگر جعل سببیت نکند مسببی در خارج وجود نخواهد داشت تا نهی از آن معقول باشد و اگر شارع سبب را قرار دهد پس دیگر مسبب مبغوض او نبوده و دارای محبوبیت و ملاک است پس نهی از آن بی ملاک است و معقول نیست .

نتیجه:

پس علی کل حال نهی از مسبب شرعی معقول نیست چرا که اگر شارع، کبرا را جعل نکند مسببی در خارج نیست تا نهی از آن بشود و اگر جعل کند یعنی دارای مصلحت است نه مفسده که باز هم نهی نمی تواند به آن تعلق بگیرد و تعلق نهی بدون ملاک خواهد بود بله، به سبب ـ که فعل مکلف است ـ می شود نهی تعلق بگیرد و سبب مبغوض شارع باشد زیرا که امر تکوینی است ولی شارع خودش مسبب را جعل کرده و ملاک و مصلحت داشته پس نمی شود از آن نهی کرد و این نهی بدون ملاک می شود.

جواب:

پاسخ این وجه در جهت دوم خواهد آمد و در این جا فقط اشاره می کنیم به این صورت که نهی که باید دال بر مبغوضیت و مفسده در مسبب باشد با جعل سببیت و کبرای مسبب قابل جمع است و تنافی ندارد زیرا که در جهت دوم به همین نکته تنافی برای اقتضای نهی از معامله برای فساد و عدم امضاء و سببیت استناد می شود که در آنجا خواهیم گفت که این دو با همدیگر تضاد و تنافی ندارند و می شود در مسبب مصلحت باشد ولذا شارع سببیت را جعل کند و در عین حال هم مفسده ای در مسبب یا تسبب مکلف به ایجاد آن مسبب در کار باشد ولذا شارع هم مکلف را نهی می کند از ایجاد آن مسبب و هم چون که مصلحتی در جعل این سببیت اعتباری و قضیه حقیقیه _ که کار مولاست _ موجود می باشد جعل آن معقول است و توضیحش به تفصیل خواهد آمد لهذا منتقل می شویم به جهت دوم که اقتضا نهی برای فساد معامله است ; در این جهت یک بیان از شهید صدر(رحمه الله)است و یک بیان هم مرحوم میرزا(رحمه الله) دارد.

بیان شهید صدر(رحمه الله):

بیان شهید صدر آن است که نهی از مسبب کاشف از مبغوضیت مسبب است چه مسبب را خصوص مسبب شرعی بگیریم و چه اعم از شرعی و عقلائی، زیرا نهی انحلالی است پس مسبب شرعی هم مبغوض شارع خواهد بود و مفسده دارد یعنی نقل و انتقال حاصل شده با آن بیع مثلاً باید در خارج دارای مفسده باشد و مبغوض مولا گردد تا به آن نهی خورده باشد و مولا در جائی که مسبب اعتباری مبغوض او است خودش سببیت بر آن مسبب اعتباری که فعل مباشری خود او است جعل نمی کند زیرا اگر شارع آن سببیت را جعل نکند دیگر مبغوض وجود نخواهد داشت و این جا مثل سببیت های تکوینی نیست پس اگر مبغوض است نباید مولا آن را امضاء و جعل کند;

نهی دال بر عدم جعل سببیت:

بنابراین اگر نهی به مسبب خورد کشف می کند که آن مسبب مورد امضای شارع نیست و این همان ملازمه با فساد است البته یک اشکال در این جا هست که بعد متعرض می شوند که اگر نهی از معامله اقتضای فساد را داشت این نهی تعلق گرفته به چیزی که در طول نهی دیگر مقدور نیست و مکلف بر ایجاد مسبب شرعی قادر نخواهد بود که به آن بحث هم خواهیم پرداخت و در این جا می خواهیم همین قدر بگوئیم که وقتی نهی دال بر مبغوضیت شد، شارع امضاء و مسبب را که فعل مباشری خودش است، جعل نمی کند پس این نهی دلالت دارد بر عدم جعل سببیت.

جواب:

این بیان دارای جواب های متعددی است که اثبات می کند هیچ گونه تنافی ندارد که مسبب مبغوض شارع و دارای مفسده باشد ولی باز سببیت هم ملاک داشته باشد و آن را جعل کند.

جواب اول

این است که در مسبب که ایجاد ملکیت است مفسده ای وجود داشته باشد مثلا بیع در وقت نماز جمعه دارای مفسده است و اقتضای نهی را دارد ولی اگر مکلف سبب را انشاء بکند مسبب دارای مصلحت اقوائی خواهد شد که باید آن هم حفظ شود ولذا مولی آن را جعل می کند

مصلحت اقوایی:

مثل توسط در ارض مغصوبه که گفته شد، بودن در غصب دارای مفسده است حتی غصب خروجی و لذا از آن نهی می کند ولی بعد از این که داخل شد در خروج غصبی، مصلحت اقوائی پیدا می شود که باعث می شود خروج شرعاً واجب باشد و اینجا هم در طول ایجاد سبب موضوع مصلحت اقوا ایجاد می شود که آن مسبب موجود باشد نه این که مصلحت اقوا از اول بوده و مطلق باشد تا این که با مفسده کسر و انکسار کند بلکه بدین نحو که انشا و سبب شرط اتصاف و نیاز به آن مصلحت اقوا است و اگر انشا نکند موضوع مصلحت منتفی است

امکان جمع مفسده نهی با مصلحت مشرط:

عین آن جا که اگر داخل نشود موضوع مصلحت خروجی منتفی است که تفویت مصلحت نیست و این جا هم اگر مکلف انجام ندهد مفسده را دفع کرده و مصلحت را هم تفویت نکرده است چون شرط اتصافش ایجاد نشده است چون وقتی موضوع را رفع کرد تفویت نیست و اثر این نهی این است که مکلف طرف آن نرود و هم مفسده را دفع کند و هم مصلحت تفویت نگردد باشد و وقتی اقدام می کند عصیان کرده است چون می توانسته آن مفسده را دفع کند ولی عمل نکرده است پس جمع بین مفسده نهی در مسبب و مصلحت مشروط در مسبب علی تقدیر تحقق سبب معقول شد.

جواب دوم

آن است که مصلحت در نفس جعل سببیت باشد

مصلحت در جعل در احکام تکلیفی:

که البته در تکالیف مصلحت در جعل معقول نبود چون گفتیم که اگر مصلحت در جعل وجوب باشد در این صورت با جعل مصلحت حاصل شده است و دیگر انجام امتثال لازم نخواهد بود و این به معنای عدم حکم تکلیفی است

مصلحت در جعل در احکام وضعی:

ولی مصلحت در نفس جعل در احکام وضعی صحیح است و فاقد آن اشکال است و می شود نفس جعل قانونی دارای مصلحت باشد چون در باب احکام وضعیه مقصود فعل مکلف نیست و ملاکات اوسعی دارد مثل نظم و قالب بندی و مرزبندی امور و مشخص کردن حدود اختیارات و اختصاصات و لزوماً ملاکات احکام وضعی مربوط به فعل و ترک نیست تا گفته شود که مصلحت حاصل شده و دیگر فعل ترک لازم نیست پس می شود در جعل یک قانون کلی معاملی و سببیت دارای مصلحتی باشد ولی در عین حال چون اصل جعل و اعتبار این حکم وضعی ملاک دارد فعل ایجاد خارجیش از جانب مکلف دارای مفسده است که از آن نهی می کند و این ها دو نوع و دو مرکز برای مصلحت و مفسده است که با هم هیچ گونه تنافی ندارند .

ص: ۳۱۸

جواب سوم

این است که شاید مبغوض خصوص مسبب عقلائی باشد و امضای شارع جعل مسبب شرعی است ولذا نهی از ایجاد مسبب عقلائی می شود که معمولاً ـ در مورد مسببات و امضاءات شرعی موجود است ولی مسبب شرعی مبغوضی نمی باشد و یا مفسده و مبغوضیت در جامع است ولی صرف وجود و اولین وجودش مبغوض است که منطبق بر مسبب عقلانی است یعنی وقتی بیع می کند چون صرف وجود مسبب در مسبب عقلائی ایجاد می شود جعل مسبب شرعی و امضای آن دیگر اشکال و مفسده ای ندارد ولذا می تواند آن را جعل کند .

جواب چهارم

جوابی است ــ که در حاشیه تقریرات آورده ایم و در ذیلش غلط چاپی دارد ــ که ممکن است نهی از مسبب یا امر به ترک بیع وقت الندا (ذروا البیع) به خاطر مصلحت در ترک آن مسبب و نقل و انتقال شرعی باشد ولی ترک اختیاری نه ترک اضطراری که انتراک است یعنی مکلف باید بتواند انجام دهد و آن را ترک کند تا آن مصلحت حاصل شود مانند مصلحت انقیاد در اوامر و نواهی تربیتی و یا غیر آن که در این جا اگر مولا سببیت را قرار ندهد آن مصلحت از مکلف تفویت می شود؛

مثال:

مولی می خواهد مکلف یاد بگیرد که در وقت نماز جمعه اختیاراً دنیا و تجارت را ترک کند که اگر مولا جعل سببیت نکند این مصلحت تفویت می شود و این مصلحت مطلق است و مشروط نیست به قدرت به نحو شرط اتصاف، بلکه قدرت شرط در تحقق آن است نه اتصاف و اگر شرط اتصاف باشد با عدم قدرت تفویت نشده است پس باید شرط تحقق باشد که در این صورت اگر سببیت قرار ندهد ترک نقل و انتقال از باب عجز است و مصلحت تفویت می شود لهذا جعل سببیت می کند و در عین حال از مسبب هم نهی می کند تا آن مصلحت و ملاک برای مکلف قابل تحصیل باشد و این در صورتی است که قدرت، در تحقق دخیل باشد نه در اتصاف و در حاشیه اشتباه شده است و لا للاتصاف بوده است و للاتصاف شده است .

ص: ۳۱۹

دلالت نهی برفساد (۹۳/۱۲/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نظرمیرزا(رحمه الله)درباره دلالت نهی برفساد

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد برای دلالت اقتضای نهی بر فساد در معاملات در صورتی که نهی تعلق بگیرد به مسبب یا تسبب که بر می گردد به نهی از ایجاد مسبب با آن سبب دو وجه ذکر شده است یک وجه با جوابش گذشت .

نظرمیرزا(رحمه الله)درباره دلالت نهی برفساد:

وجه دوم:

که این وجه اصلی است و مربوط به مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)است که قائل است به فساد و ایشان بیانی دارند که می خواهد از نهی از مسبب استفاده بطلان کند ایشان بر اساس تحلیل خوبی که در مکاسب در بحث معاملات دارد ــ و کلا مرحوم میرزا(رحمه الله) در بحث معاملات تحلیلات خوبی دارد ــ بیانش را در اینجا تقریر می کند

در صحت معامله سه رکن لازم است:

رکن اول:

داشتن ملکیت و یا حقی که می خواهد به دیگری منتقل کند که باید یا خود مالک باشد یا از طرف مالک ــ وکیل یا وصی ــ باشد و ملک یا حق او را منتقل کند .

رکن دوم:

این است که طرف معامله محجور علیه نباشد هر چند هم که مالک باشد مثلا معاملات صبی، مجنون و یا مفلس باطل است هر چند در ملک خودش هم باشد یعنی رکن اول موجود هست ولی چون رکن دوم نیست فلذا معامله باطل است و از این نکته به ولایت یا سلطنت بر تصرف وضعی تعبیر می کنند و مواردی که حجر هست ــ چه به جهت جنون و چه به جهت صغر و چه به جهت افلاس ــ به جهت نبودن این سلطنت، معامله باطل است با این که مالک است.

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۷۱.

رکن سوم:

انجام دادن و تحقق سببی است که شارع آن را تام دانسته است یعنی سبب تام، با شرائط و قیودش ایجاد شود مثلاً معلومیت ثمن و مثمن اگر لازم است و یا صیغه در ایجاب لازم است باید محقق شود خلاصه آنچه که در موضوع صحت معامله و سبب آن اخذ شده است چه لازم است آنها را بیاورد که اگر این سه رکن حاصل شد معامله صحیح است و الا باطل است و ایشان این تحلیل کلی را در نظریه العقد بیان کرده است.

استدلال مرحوم میرزا:

حال در اینجا می فرماید اگر نهی بخورد به مسبب یا تسبب که تصرف وضعی است و مولا آن را حرام کند این، مستلزم ممنوعیت شرعی مکلف و سلب سلطنت شرعی او است و این مکلف شرعاً بر این تصرف وضعی سلطنت ندارد و این منع شرعی با آن سلطنت منافات دارد و موجب بطلان می شود بر خلاف نهی از سبب که فعل تکوینی و مجرد انشاء است نه تصرف وضعی .

شاهد مثال:

ایشان برای این جا شاهد مثال هم می آورد و یکی از امتیازات مرحوم میرزا(رحمه الله)تطبیقات فقهی ایشان است که در این جا می فرماید اگر کسی نذر کند که اگر مثلا فرزند دار شد مال معینی را صدقه بدهد و نذر فعلی شود این جا اگر بخواهد این مال را بفروشد، مشهور قائل شده اند این معامله باطل است و حق فروش را ندارد زیرا که با وجوب وفائی ـ که فعلی شد ـ مکلف است این مال را صدقه بدهد و ممنوع است که بفروشد پس شارع سلطنت بر فروش را از او گرفته است ولذا بیعش باطل است و در مانحن فیه هم همین گونه است و نهی از مسبب مستلزم سلب سلطنت بر تصرف وضعی که مسبب است می گردد که در صحت معامله شرط است پس مستلزم فساد است.

اشکال کلام شیبانی و ابوحنیفه به مرحوم میرزا:

بعـد ایشان اشـکال می کند ـ که متخذ از کلام شـیبانی و ابو حنیفه است ـ که اگر بگوئیم نهی مسـتلزم بطلان است، در طول بطلاـن، نهی غیر معقـول می شـود چون ایجـاد متعلقش ـ که مسب است ـ مقـدور مکلف نیست و نهی از غیر مقـدور معقول نیست.

جواب میرزا(رحمه الله):

ایشان این اشـکال را این گونه پاسخ می دهد که نهی در این جا به مسـبب عقلائی تعلق می گیرد نه مسـبب شرعی یعنی بعد از نهی مسبب شـرعی مقـدور نیست ولی مسـبب عقلائی مقدور است و با بعت گفتن ایجاد می شود و این متعلق نهی است و این هم جواب کسی است که می گوید نهی مستلزم صحت معامله است.

خلاصه نظر میرزا(رحمه الله):

این حاصل وجه دوم است که ایشان نهی از مسبب را موجب بطلان دانسته چون رکن دوم را از بین می برد

نقد نظر مرحوم نائینی:

می توان کلام ایشان را از سه جهت مورد بحث قرار داد دو بحث در مورد ذیل کلامشان است که اشـکال را چگونه دفع کرده است و آیا آن دفع صحیح است یا نه و یک بحث هم در اصل وجه ایشان که استناد به آن تحلیل در باب عقد یا معاملات شده است .

بحث اول:

اشکال به جواب میرزا(رحمه الله):

ممکن است نسـبت به دفع اشـکال ایشـان اشـکال شود به این صورت که این که نهی را متعلق به مسـبب عقلائـی بـدانیم و این مقـدور است حتی بعد از نهی قابل قبول است ولیکن اگر نهی به مسـبب عقلائی خورده باشد پس نهی از مسـبب شـرعی نشده است و سـلطنت بر مسبب شرعی منتفی نشده است تا باطل باشد و ایجاد نشود چون علت انتفای سلطنت تعلق نهی بود و آن هم که به مسـبب عقلائی خورده است نه به مسبب شرعی پس رکن دوم نسبت به مسبب شرعی محفوظ است و مقصود مکلف هم ایجاد مسـبب شرعی است و به عقلا کاری ندارد و به آن هم که نهی نخورده است پس این جواب ایشان از اشکال، اصل وجه را خراب می کند.

دفاع شهید صدر(رحمه الله) از مرحوم میرزا:

شهید صدر(رحمه الله) از این اشکال سه پاسخ داده است(1)و از مرحوم میرزا(رحمه الله) دفاع نموده و فرموده است که مرحوم میرزا(رحمه الله) می تواند این اشکال را به سه شکل پاسخ دهد.

پاسخ اول:

این که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده است نه بر مسبب شرعی ولی ممکن است مرحوم میرزا(رحمه الله) در تحلیل سه رکن بگوید که رکن دوم، داشتن سلطنت بر مسبب عقلائی و شرعی هر دو است و سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی هم شرط است در تحقق مسبب شرعی یعنی مسبب شرعی دو سلطنت می خواهد یکی سلطنت شرعی بر مسبب شرعی و یکی هم سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی و در اینجا یکی از این دو سلب شده است و لهذا معامله باطل می شود هر چند که متعلق نهی ــ یعنی ایجاد مسبب عقلائی ــ مقدور است .

پاسخ دوم:

این است که ممکن است کسی بگوید که درست است که نهی به مسبب عقلائی خورده و این سالب سلطنت شرعی بر مسبب عقلائی است ولی عرف از نهی از مسبب عقلائی و سلب شدن سلطنت شرعی بر آن، این نکته را می فهمد که سلطنت شرعی بر مسبب شرعی را هم ندارد پس در حقیقت به دلالت التزامی نهی، مسلوب السلطنه از مسبب شرعی هم هست زیرا که عرف، مسبب عقلائی و شرعی را یکی یا مثل هم می داند و این دلالت التزامی عرفی شکل می گیرد.

پاسخ سوم:

که بیان بهتری است، این است که مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)نهی از خصوص مسبب شرعی نیست بلکه نهی از جامع مسبب چه عقلائی و چه شرعی است و وقتی نهی از جامع شد این نهی هم انحلالی است یعنی مطلق مسبب چه عقلائی و چه شرعی نباید ایجاد شود و مکلف با این نهی دیگر ممنوع است حتی از ایجاد مسبب شرعی و باید هر دو حتی مسبب عقلائی را هم ترک کند و از هر دو فعل منع شده است لیکن مسبب عقلائی چون تشریعش دست شارع نیست ایجاد می شود و حتی بعد از نهی مقدور مکلف باقی می ماند پس نهی به این معناست که مجموع العدمین را انجام دهد و هر دو را ترک کند و مخالفت و عصیان این نهی مقدور مکلف است به این که مسبب عقلائی را ایجاد کند و این که به جامع خورده به این معنی است که هر دو را نیاورد و مجموع العدمین را محقق سازد که مخالفتش برای مکلف مقدور است و می تواند مسبب عقلائی را بیاورد پس هم مسبب شرعی ــ به سبب این نهی ــ از سلطنت شرعی مکلف خارج می شود چون که تکلیفاً ممنوع است آن را انجام دهد و هم عصیان چنین حرامی مقدور باقی می ماند و مکلف می تواند آن را عصیان کند

۱- بحوث فی علم الاصول،الشهید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۲۶.

تذکر:

این که نهی به جامع به این معنا تعلق گرفته است یا نه بحث صغروی است و مربوط به فقه است و در اینجا بحث از امکان عقلی نهی است که ثابت شد به یکی از این سه وجه ممکن است.

بحث دوم:

اشکال دیگر به میرزا(رحمه الله):

این است که ممکن است کسی این گونه بر دفع استحاله مرحوم میرزا(رحمه الله)اشکال کند که این پاسخ از جهت دیگری محل اشکال است و آن در صورتی است که عقلاـ هم نهی تحریمی کرده باشند که در این صورت باید بگوئید این نهی معقول نیست زیرا مسبب عقلائی هم دیگر مقدور نمی باشد و یا به تعبیر دیگر اگر معامله ای باشد که شارع آن را تأسیس کرده باشد و عقلاـ آن معامله را ندارند حال اگر نهی از مسبب مستلزم بطلاـن باشد لازمه اش این است که متعلق آن نهی مقدور نباشد یا این که از نظر صغروی کسی اشکال کند که شارع به مسبب عقلائی کاری ندارد که بالخصوص از آن نهی کند و معمولاًـ شارع از مسبب خودش نهی می کند و موردی نداریم در فقه که شارع مسبب عقلائی را حرام کرده باشد و آنچه که هست نهی از مسببات شرعی است و در نتیجه در این جا به بحث صاحب کفایه(رحمه الله)می رسیم که فرموده است نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است زیرا که قدرت در طول امر و نهی لازم و میزان است و متعلق نهی بعد از نهی باید مقدور باشد و اگر فعلی قبل از امر یا نهی مقدور نبود ولی بعد از امر یا نهی مقدور شد مثل این که قصد قربت قبل از امر مقدور نیست و در طول آن مقدور می شود اشکالی ندارد و عکس آن معقول نیست پس مکلف اگر در طول نهی از قدرت افتاد دیگر آن نهی معقول نیست و قدرت در طول امر و نهی میزان است نه قبل از آن و لذا صاحب کفایه(رحمه الله)گفته است که نهی از مسبب و تسبب مستلزم صحت است.

جواب به اشکال:

ممکن است کسی در اینجا بگوید در نهی که منظور زجر است اشکالی ندارد که مکلف نتواند نهی ای را که در طول تعلقش به فعل مبغوض است انجام دهد چون غرض مولا انزجار مکلف است و این خود به خود منزجر و بر مکلف ممتنع می شود البته ظهور نهی در منع است نه امتناع ولی این ظهور امری اثباتی است و اشکال عدم معقولیت ثبوتی نهی نیست.

دفع جواب:

ما این جواب را در نهی از عبادت فعلی به جهت کشف از مبغوضیت، قبول کردیم ولی این جواب در این جا تمام نیست چون در عبادات آنچه که مانع عبادیت و قصد قربت ــ یعنی اضافه فعل به مولا ــ می شود فقط نهی نبود بلکه مبغوضیت هم کافی بود و گفتیم بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و لذا آنجا عدم مقدوریت رافع مبغوضیت نبود چون بغض به امر غیر مقدور هم تعلق می گیرد و این نهی می تواند کاشف از مبغوضیت باشد و مثل جمله خبری است و روح نهی یا مبادیش هم مبغوضیت است که کار خودش را می کند و عبادت بالفعل یعنی اضافه شدن به مولی برای عالم به نهی دیگر مقدور نخواهد به خلاف این جا که چیزی که رافع صحت است عبارت است از ممنوعیت شرعی نه مبغوضیت و ممنوعیت شرعی که همان زجر مولوی است نیاز به مقدوریت دارد و مجرد بغض بدون تحریک و زجر شرعی باعث رفع سلطنت نیست و رفع سلطنت شرعی و مولوی یعنی شرعاً نتواند متحرک به ترک شود و این شرط است و متوقف بر ممنوعیت شرعی فعلی است که با مقدور نبودن معقول نیست.

ص: ۳۲۵

تعبیر دیگر :

می توان محذور عقلی را این گونه تقریر کرد که این ممنوعیت تکلیفی اگر بخواهد بیاید لازمش ارتفاع خودش است چون رافع مقدوریت است پس ممنوعیت رافع خودش می شود و کل مایلزم من وجود عدمه محال است و حق با صاحب کفایه(رحمه الله)می شود که نهی از مسبب مستلزم صحت معامله است.

جواب شهید صدر(رحمه الله):

در این جا شهید صدر(رحمه الله)جوابی داده است که می شود به گونه ای تصویر کرد که نهی معقول باشد و سلطنت شرعی بر مسبب هم نباشد به این که متعلق نهی ایجاد مسبب لولا النهی است که با ایجاد سبب تام لولا النهی است و به عبارت دیگر مولا می تواند از تسبب نهی کند که اگر نهی نباشد مسبب فعلی می شود و صدق این قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفینش نمی باشد و این تسبب برای مکلف مقدور است و او می تواند سبب تام را ایجاد کند ولی نهی از این تسبب باعث می شود قدرت شرعی بر ایجاد سبب نداشته باشد یعنی این نهی از تسبب هم رافع سلطنت بر مسبب است و معامله به جهت فقدان رکن سلطنت بر مسبب باطل است و نهی هم مقدور است چون نهی از تسبب به آن معنای لولائی است که با ایجاد سبب تام شکل می گیرد و این هم مقدور مکلف باقی می ماند حتی بعد از نهی پس این گونه نیست که صاحب کفایه(رحمه الله)(1)می گوید و یا ابو حنیفه قائل است که نهی از معامله به معنای مسبب مستلزم صحت است و می توان پاسخ مرحوم میرزا(رحمه الله) از اشکال عدم معقولیت نهی را تصحیح نمود و اصل مطلب و وجه ایشان می ماند که باید بحث شود.

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی،ص۱۸۹.

اقتضای نهی در معاملات به معنای مسبب (۹۳/۱۲/۱۰)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله)

خلاصه جلسه قبل:

بحث در وجه دوم بود که مرحوم میرزا(رحمه الله) برای اقتضای نهی در معاملات به معنای مسبب، بر فساد آن معامله مطرح کرده بودند که تقریب آن گذشت که معامله سه رکن دارد ۱) داشتن حق و ملک ۲) داشتن سلطنت بر تصرف وضعی ۳) شرائطی که لازم است در سبب موجود باشد تا شارع اثر را قرار دهد و وقتی نهی به مسببی تعلق بگیرد سلب سلطنت _ که رکن دوم است _ می کند و دیگر مکلف ممنوع است شرعا و سلطنت شرعی بر آن فعل ندارد و از این جهت معامله باطل می شود و همچنین جواب اشکال مقدوریت متعلق نهی هم گذشت .

بررسی نظر مرحوم میرزا(رحمه الله):

حال باید دید که اصل این تحلیل قابل قبول است یا نه؟ صحیح آن است که قابل قبول نیست زیرا که مقصود شما از سلطنت و رکن دوم در معاملات _ که گفتید طرف معامله باید سلطنت داشته باشد _ چیست؟

اگر مقصود،عدم ممنوعیت تکلیفی باشد:

که این اول الکلام و مصادره است و اساساً در صحت معاملات، عدم حرمت تکلیفی اخذ نشده است و بطلان معاملات محجورین هم به جهت حرمت تکلیفی نیست مثلاـ صبی و مجنون حرمت تکلیفی ندارند پس مقصود از سلطنت عدم حرمت تکلیفی نیست .

اگر مقصود،قدرت تکوینی بر مسبب باشد:

یعنی مکلف قادر باشد که آن مسبب شرعی را ایجاد کند، پاسخ آن است که قدرت بر ایجاد مسبب که تصرف وضعی است با خود صحت و امضاء شارع حاصل می شود و نمی تواند شرط امضاء و صحت باشد یعنی این قدرت و سلطنت در طول صحت است و نمی تواند موضوع امضا باشد و این نکته دور و تقدم متأخر است که محال است .

ص: ۳۲۷

اگر مقصود،تصرف وضعی باشد:

به احتمال قوی مقصود احتمال سوم است و آن این که گفته شود در باب معاملات همچنان که یکی از شرائط صحت، داشتن مالکیت و یا حق قابل انتقال است که حکم اعتباری است یکی از شرائط صحت هم این است که شارع ولایت و سلطنت بر

تصرف وضعی را برای صاحب ملک اعتبار کند که یک حکم اعتباری وضعی است و اعتبار دیگری غیر از اعتبار مالکیت است یعنی اعتبار این که این مالک در نقل این مال ولایت دارد و محجور علیه نیست و این اختیار وضعی یا اهلیت را داراست و صبی و محجور علیه فاقد این ولایت و یا اهلیت است که این امر وضعی هم برای متعاقدین و متعاملین اعتبار و جعل می شود تا بتوانند تصرف وضعی را انجام دهند

مقصود میرزا سومی است:

پس مقصود یک سلطنت اعتباری است که به احتمال قوی مقصود مرحوم میرزا(رحمه الله)همین مطلب باشد و این اعتبار در صبی و مجنون جعل نشده است و در مفلس نیز با حکم قاضی سلب می شود و همچنانی که محجوریت یک امر اعتباری وضعی است ضدش هم که اختیار داشتن وضعی است یک ولایت و سلطنت اعتباری است که قرار داده می شود.

اگر این مطلب مقصود باشد

مناقشه در احتمال سوم:

اولاً:

می توان اصلش را مورد تشکیک قرارداد و ممکن است کسی بگوید دلیلی بر لزوم این امر اعتباری و رکن دوم نیست و بطلان مواردی مثل بیع صبی و مجنون از این باب است که یکی از شرائط عقد هم این است که لازم است بالغ و عاقل باشد که به همان رکن سوم برگشت می کند و در موارد حجر به جهت افلاس هم قائل می شویم که چون حق دیگران به آن مال تعلق دارد ملکش طلق نیست و مثل مال مرهون می ماند که بازهم به رکن اول یا سوم برگشت می کند پس ممکن است کسی اصل لزوم رکن دوم و سلطنت وضعی و اعتباری را در باب معاملات انکار کند که البته باید در فقه بحث شود که آیا ما در باب معاملات دو رکن لازم داریم یا سه رکن ؟

ثانیاً:

فرضا اگر ما لزوم اختیار و سلطنت وضعی را هم در صحت معاملات قائل شدیم، چرا حرمت تکلیفی رافع این ولایت و سلطنت وضعی باشد؟ زیرا اگر این سلطنت به یک مقدوریت اعتباری وضعی بر گشت وجهی ندارد که این جعل با حرمت و منع تکلیفی منافات داشته باشد بلکه این ها با هم کمال انسجام را دارند و همچنان که این نهی تکلیفی با قدرت و سلطنت تکوینی قابل جمع است با سلطنت وضعی هم قابل جمع است و شارع این سلطنت را به او داده است تا به او بگوید آن تصرف وضعی را انجام نده و این اشکالی ندارد.

نتیجه مناقشه:

بنابراین هر دو وجه برای اقتضاء نهی بر فساد معامله نادرست است و چنین اقتضایی در کار نیست، بلکه بر عکس، لازمه عقلی یا عرفی نهی از مسبب مقدوریت آن است که مقتضی صحت است همانگونه که صاحب کفایه(رحمه الله)ذکر فرمود و گذشت.

اشکال به میرزا(رحمه الله) در مراد از معاملات:

مناسب است در ذیل به مطلبی که اصولیون در ابتدای مسأله بحث کرده اند اشاره کرد به این نحو که مقصود از معاملات، در نهی از معاملات چیست؟ آیا مقصود معامله بالمعنی الاخص است یا بالمعنی الاعم، مرحوم میرزا(رحمه الله) گفته اند مقصود، معاملات بالمعنی الاخص است یعنی عقود و ایقاعات و برخی گفته اند چرا ایشان معامله را به معنای اخص مقید کرده است با این که اگر نهی از تذکیه و یا حیازت هم بشود این بحث در آنجا هم می آید که آیا دال بر بطلان است یا خیر؟ و معامله بالمعنی الاعم مقصود است یعنی همه اسبابی که دارای مسببات و اثر وضعی شرعی هستند مشمول این بحث است.

ص: ۳۲۹

دلیل میرزا(رحمه الله) ازقصد معامله بالمعنی الاخص:

لازم است در اینجا عرض کنیم که دلیل مرحوم میرزا(رحمه الله) که گفته است معامله بالمعنی الاخص مقصود است وجهی است که اختیار کرده است چون آن وجه مخصوص به معامله بالمعنی الاخص است زیرا که سلطنت بر تصرف وضعی در عقود و ایقاعات لازم است و لذا اگر وجه اقتضاء بطلان این وجه دوم باشد حق با مرحوم میرزا(رحمه الله)می شود که موضوع مسأله معامله بالمعنی الاخص است

رد مبنای میرزا(رحمه الله):

ولی اگر کسی وجه اول را قبول کرد و اگر آن وجه هم تمام بشود در معاملات بالمعنی الاعم هم جاری است و خاص معاملات بالمعنی الاخص نیست چون در آن وجه گفته می شود که نهی از مسبب به معنای مبغوض بودن آن مسبب است و لازمه مبغوض بودن این است که شارع آن مسبب را جعل نکند و این خاص مسبب انشائی نیست و مسبب غیر انشائی را هم در بر می گیرد مثلا می گوید (لا تذک بغیر الحدید) یا (لاتذک فی الحرم) تذکیه در این دو مورد مبغوض می شود و مولی آن را جعل نمی کند یعنی در این جا شارع آن مسبب را قبول ندارد و جعل نمی کند پس حاصل نشده و باطل است ولی مرحوم میرزا چون وجه خودش را قبول دارد که خاص تصرفات انشائی است فلذا ایشان معاملات را به معامله بالمعنی الاخص اختصاص داده است.

نتیجه:

بنابراین فرقی بین این دو وجه ظاهر می شود که طبق وجه اول معاملات بالمعنی الاعم با نهی از مسبب باطل خواهد شد و موثر آن اثر نخواهند بود و طبق وجه دوم معاملات بالمعنی الاخص موضوع مسأله خواهند بود.

ص: ۳۳۰

نهی از آثار معامله (۹۳/۱۲/۱۶)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:نهی از آثار معامله

خلاصه جلسه قبل:

بحث در نهی از معاملات بود و عرض شد که گاهی نهی از سبب است و گاهی از مسبب شرعی و فرض سوم هم این است که نهی به آثار معامله بخورد که تصرف در ثمن یامثمن است مثلا بگوید (ثمن العذره سحت) یا از اکل مال و ثمن یا مثمن نهی بکند و بفرماید (لا تاکلوا اموالکم...) که اگر به این موارد نهی تعلق گرفت

نهی از آثار معامله:

در این صورت بحث می شود که آیا ممکن است دال بر فساد باشد یا خیر و آن، در دو صورت است

نهی به تمام تصرفات:

در ثمن یا مثمن تعلق بگیرد مثلاً۔ اگر حرمت اکل را بر حرمت مطلق تصرفات کسی که مال به او منتقل می شود حمل کنیم، دلالت آن بر فاسد بودن معامله به ملازمه عقلی ثابت می شود چون انتقال مال به دیگری اگر هیچ اثر تکلیفی برایش نداشته باشد ــ هر چند آنها غیر از حکم وضعی به انتقال ملکیت است ــ لیکن جعل ملکیت و حکم وضعی در چنین موردی لغو است چون احکام وضعی مذکور می خواهد موضوع احکام تکلیفی قرار بگیرد و از این باب عقلاً با فساد ملازمه پیدا می کند و شارع این احکام را جعل نمی کند مخصوصاً اگر گفته شود که احکام وضعی اصلاً از احکام تکلیفی انتزاع می شود که در این صورت ملازمه عقلی روشن تر است پس اگر همه آثار حکم وضعی نسبت به طرف معامله ممنوع و حرام باشد لازمه عقلی آن نفی حکم وضعی و صحت معامله است و نهی تکلیفی مذکور دلالت التزامی عقلی پیدا می کند بر فساد .

ص: ۳۳۱

نهی از یک اثر باشد:

اثر رکنی باشد:

باشد ولی آن اثر، اثر رکنی و قوام آن معامله باشد عرفاً و عقلائیاً که این جا هم دلالت و ملازمه عرفی شکل می گیرد مثلا در بیع گفته اند تسلیم و تسلم اثر رکنی معاوضه است و مقصود از معاوضه داد و ستد است و لذا گفته اند که اگر از ابتدا قدرت بر تسلیم در معاوضه نباشد معامله باطل است چون مقتضای معاوضه تسلیم و تسلم و تحت اختیار دیگری قرار گرفتن مال است و لذا اگر قدرت بر تسلیم و تسلّم نبود معامله باطل است چون این رکن معامله است و بدون آن عرفاً معاوضه ای در کار نبوده و لغو عرفی است مثلا اگر کسی مالی را که در قعر دریا است بفروشد عقلاً انتقال مالکیت معقول است ولیکن عقلائی نبوده و

باطل است

اثر رکنی نباشد:

اما اگر این گونه نبود و اثری از آثار معامله محرم شد مثلا گفت عوض را به دیگری نفروش و فروختن، یکی از آثار صحت معامله است و رکنی هم نیست در این صورت چنین تحریمی دال بر فساد نیست نه عقلا و نه عرفا.

اشکال عدم تخصیص:

بله، چنانچه کسی بگوید اگر این معامله صحیح باشد دلیل صحت معامله یا ترتب اثر بر آن تخصیص خورده است و مقتضای اصل عدم تخصیص این است که ملک نشده باشد و تخصصاً موضوع اثر نباشد پس با این اصل عدم تخصیص، تخصص را ثابت می کنیم و همچنین این که معامله فاسد است و موضوع مالکیت نیست تا تخصیصی در کار نباشد .

جواب:

جوابش این است که اصاله عدم تخصیص در موارد دوران بین تخصیص و تخصص جاری نیست گرچه برخی جاری کرده اند مثلا اگر گفت (لا تبع ما اقطعک السلطان) چیزی که سلطان به تو داد آن را نفروش ممکن است این نکته از باب عدم ملکیت و بطلان اقطاع سلطان باشد و ممکن است فقط فروش آن ملک جائز نباشد که تخصیص در سلطنت بر ملک است که اگر کسی در اینجا به اصاله عدم تخصیص تمسک کند و بگوید این جا از باب تخصیص نیست بلکه تخصص است و تملیک باطل است فساد آن معامله ثابت می شود مثل (اکرم کل عالم) و از دلیلی هم ثابت شود که اکرام زید واجب نیست ولی نمی دانیم چون عالم نیست و یا عالم هست و در عین حال اکرامش واجب نیست که در این جا گفته می شود نمی توان به اصاله عدم تخصیص تمسک کرد و خروج تخصصی را اثبات نمود و اصل اطلاق و عموم برای اثبات خروج موضوعی حجت نمی باشد بنابراین فقط در مورد اول و دوم می شود از دلیل حرمت آثار فساد را اثبات کرد.

اشکال دیگر:

ما در اضواء در این جا اشکالی وارد کرده ایم(۱) که مقصود از این بحث چیست که در این جا آمده است اگر مقصود این است که دلیل نهی که حرمت را بر تمام آثار و یا اثر رکنی قرار داده حرمت به معنای اولی باشد که همان حرمت تصرف در مال غیر است قطعاً این حرمت دال بر فساد هست ولی این به معنای ارشادیت نهی است چون دیگر نمی خواهد تحریم جدیدی قرار دهد و این نهی به همان حرمت تصرف در مال غیر اشاره می کند که به دلیل خود نهی جعل شده است و موضوعش مال غیر است نه ثمن معامله کذایی پس چنین تحریمی اخباری و ارشادی می شود به حرمت دیگری که بر عنوان دیگری است و بحث در نهی مولوی است نه ارشادی به حرمت دیگری که آن حرمت بدون معامله هم در مال غیر ثابت است و موضوع آن ثمن و مثمن نیست بلکه مطلق مال غیر است .

اشکال نهی به عنوان ثانوی:

اگر این بحث ناظر به روایاتی باشد که نهی در آنها به عنوان ثانوی غیر از حرمت مال غیر تعلق گرفته است و غیر از حرمت مال غیر است مثلاـ مالی به دیگری منتقل شده و از طرف مال غیر بودن حرمتی در کار نیست ولی به عنوان ثانوی دیگری تصرف در آن حرام است در این صورت چنین حرمتی با صحت معامله منافات ندارد و مثل این می ماند که تصرف در مال خریده شده به عنوان ثانوی حرام باشد

مثال:

برای او خوردنش ضرر دارد و یا نذر کرده که در آن تصرف نکند که نه عقلا مستلزم فساد است و نه عرفا و آنچه که مستلزم فساد است نبودن جواز تصرف به عنوان اولی است که با صحت قابل جمع نیست اما جائی که حرمت از این قبیل نیست دلالت بر فساد تمام نیست.

۱- اضواء و آراء، السیّد محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۱، ص۴۶۳.

جواب اشکال:

به این اشکال این گونه می توان پاسخ داد که نظر کسانی که وارد این بحث شده اند نوع سومی از نواهی و تحریمها است نه حرمت به معنای مال غیر بودن که نهی از تصرف در ثمن ارشاد به آن شود و نه حرمت به عنوان ثانوی مثل حرمت مخالفت نذر و امثال آن بلکه حرمت های مولوی ای است که به یک معامله یا ثمن و مثمن آن تعلق بگیرد به عنوان حرمت تکلیفی مثل روایاتی که در بحث مکاسب محرمه آمده است مثلا گفته است (اجر المغنیه سحت) یا (اجر الماشطه سحت) یا (اجر الباغیه سحت) یا (ثمن الخمر سحت لعن الله بائعها و ...)

جعل تحریم مولوی و تکلیفی:

که روشن است این ادله نمی خواهد مجرد بطلان و حرمت تصرف در مال غیر را بگوید بلکه یک حرمت تکلیفی دیگری را جعل کرده است و در این جا حرمت هایی ثابت شده است که برخی روی عنوان معامله رفته است مثل (و حرم الربا) بنابر این که ربا اسم معامله است و بنابر تصرف در ثمن و مثمن معامله مثل روایاتی که در آنها نهی از اجر مغنیه و ماشطه و ثمن خمر و خنزیر آمده است که لسانش لسان بطلان و ارشادبه مانعیت نیست بلکه لسان جعل تحریم مولوی و تکلیف مستقلی از حرمت تصرف در مال غیر است و این قبیل تحریم ها مستلزم فساد است با این که مدلول اولی آنها حرمت تکلیفی است نه حرمت وضعی و بر خصوص آن عناوین قرار گرفته است نه بر تصرف در مال غیر مثلا قرآن در تحریم ربا فرموده است (فاذنوا بحرب من الله و رسوله)[1] که این به خاطر حرمت تصرف در مال غیر نیست بلکه حرمت اضافی است و هکذا (اجر المغنیه سحت) و فقها از این تحریمها و مکاسب محرمه فساد و بطلان معامله را فهمیده اند و آن ملازمه عقلی و یا عرفی که گفته شد در اینجا تمام است.

۱- بقره، آیه ۲۷۹.

متعلق حرمت چیست:

این نهی به چه چیزی تعلق گرفته است و چه چیزی حرام است؟ تصرف در مال غیر حرام است که این همان حرمت اول است و حرمت دیگری نیست یا تلفظ و انشاء حرام است که این سبب است نه مسبب و ظاهر معاملات آن است که اسم مسبب است نه سبب و تلفظ هم از نظر فقهی حرام نیست پس چه چیزی محرم به این حرمتها است و باید این مطلب در مکاسب محرمه بحث شود که متعلق این حرمت چیست؟

تکسب یا تسبب خارجی:

صحیح آن است که تکسب به خرید و فروش خمر حرام است و تکسب از طریق بغی، زنا، غناء و افعال محرم حرام است یعنی هم فعلش حرام است و هم تکسبش حرمت دیگری دارد و متعلق حرمت، خود عمل تکسب خارجی است که از آن می توان به سبب عقلائی و یا تسبب خارجی و عملی تعبیر کرد و این عمل خارجی دو حرمت دارد یکی این که اموال دیگران به او منتقل نشده است و تصرف وی در آنها تصرف در مال غیر بوده و حرام است و لذاضمان دارد و باید به او برگرداند و هم حرمت تکسب دارد ولذا گفته شده مکاسب محرمه یعنی درآمدهای غیر صحیح و باطل از آن طریق هم حرام دیگری است که أشد از حرمت تصرف در مال غیر است و دیگری راضی هم باشد بازهم تکسب مذکور حرام انجام گرفته است و چنین حرمت هایی مستلزم فساد است و حرمت تکلیفی به عنوان اولی است که غیر از ارشاد به بطلان و حرمت تصرف در مال غیر است و بدین ترتیب بحث از هر سه جهت در مقام اول به پایان می رسد.

ص: ۳۳۵

مقام دوم:

استفاده نهی تحریمی از روایات:

استفاده بطلان معامله از برخی از روایات به سبب حرمت آن می باشد مثل روایاتی که در باب تصرفات عبد بدون اذن مولایش وارد شده است که از نظر سند هم معتبر است که از آن ها استظهار شده است نهی تحریمی هم مستلزم فساد است و روایت زراره از این قبیل است که می فرماید(عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: سألته عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده فقال: ذاک إلی سیده إن شاء أجازه و إنْ شاء فرق بینهما) به این معنا که اگر سید به عبد اجازه دهد صحیح است و اگر اجازه ندهد عقد باطل است

نظر فقهای عامه:

(قلت – أصلحک اللَّه انَّ الحَکَم بن عیینه و إبراهیم النخعی و أصحابهما یقولون: انَّ أصل النکاح فاسد و لا تحل إجازه السید له) یعنی این ها از فقهای عامه بوده اند و گفته اند چون نکاح عبد بدون اذن سید بوده اصل نکاح باطل است و مثل نکاح در عده است که با اجازه هم درست نمی شود.

رد امام علیه السلام بر حرف عامه:

(فقال أبو جعفر(علیه السلام) انه لم یعص اللَّه و انما عصی سیده فإذا أجازه فهو له جائز)(۱)امام(علیه السلام) حرف آنها را رد می کند که عبد، امر سید را مخالفت کرده است و کار حرامی را نکرده است پس اگر سید اجازه دهد درست است و گفته شده از این مطلب استفاده می شود که اگر عصیان الهی شده باشد نکاح باطل بود و عصیان خدا به مخالفت نهی تکلیفی است و این بدان معنا است که اگر نهی به معامله تعلق بگیرد از طرف خدا عصیان و مخالفتش موجب فساد آن است زیرا که عصیان ظهور دارد در مخالفت نهی تکلیفی پس ظاهر صدر ذیل این روایت این است که اگر عصیان خدا در کار باشد معامله فاسد می شود و این همان مطلوب قائل به فساد است.

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۱، ص۱۱۴، أبواب نکاح العبید والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

این استدلال تمام نیست و وجه آن خواهد آمد .

جواز و تحریم وضعی (۹۳/۱۲/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:جواز و تحریم وضعی

خلاصه جلسه قبل:

بحث در روایاتی بود که در باب تزویج عبد باذن مولایش وارد شده بود مثل روایت ابی بصیر که خوانده شد

(عن أبی جعفر(علیه السلام) قال: سألته عن مملوک تزوج بغیر اذن سیده فقال: ذاک إلی سیده اِنْ شاء أجازه و اِنْ شاء فرق بینهما قلت - أصلحک اللَّه انَّ الحَکَم بن عیینه و إبراهیم النخعی و أصحابهما یقولون: انَّ أصل النکاح فاسد و لا تحل إجازه السید له قال أبو جعفر(علیه السلام) : انه لم یعص اللَّه و انما عصی سیده فإذا أجازه فهو له جائز).(۱)

استدلال به روایت:

از این تعبیر ذیل که می گوید (انه لم یعص الله) استفاده می شود که اگر خدا را عصیان می کرد یعنی عقد انجام شده منهی عنه بود موجب بطلان می شد و نکته عدم بطلان عدم معصیت خدا است پس اگر معصیت شارع بود عقد باطل بود و این دلالت دارد بر این مطلب که معامله ای که متعلق حرمت شارع است موجب فساد آن می شود لهذا از این روایاتی که شبیه به این روایت است استفاده می شود که نهی و حرمت شرعی معامله موجب فساد آن است.

رد استدلال:

این استدلال صحیح نیست چون این استدلال وقتی درست است که عصیان در روایت بر عصیان تکلیفی حمل شود و حال آنکه مقصود در این جا عصیان وضعی است نه عصیان تکلیفی و به طور کلی در باب معاملات، زیاد تعبیر به عصیان، حرمت و عدم جواز در معانی وضعیه بکار می رود

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی،ج۲۱، ص۱۱۴، أبواب نکاح العبید والاماء، باب ۲۴، ط آل بیت .

مراد از جواز،جواز وضعی است:

مثلاـ گفته می شود (الصبی اذا بلغ خمسه عشر جاز امره) و یا قبل از آن (لایجوز بیعه) و این عدم جواز وضعی است نه حرام تکلیفی و حتی در این روایت هم تعبیر کرده است (فهو له جائز) و این جائز به معنای مباح تکلیفی نیست بلکه جواز وضعی و

صحت و نفوذ مراد است

مراد از تحریم،تحریم وضعی است:

و کلمه تحریم هم همین طور است و حرمت به معنای حرمت وضعی در معاملات زیاد استعمال می شود مثل (انما یحرم الکلام و یحلل الکلام)

مراد از عصیان،عصیان وضعی است:

در این جا عصیان هم همین گونه بوده و به معنای عدم مشروعیت است و حمل عنوان عصیان بر هر دو معنا تکلیفی و وضعی هم، همانند استعمال لفظ در دو معناست که صحیح نمی باشد و قرائنی در روایت است که مراد، عصیان وضعی است یعنی مراد غیر مشروع بودن است و این که نکاح عبد بدون اذن سید از نظر شارع مشروع است و حرمت وضعی ندارد و مثل نکاح شغار و یا نکاح در عده و یا نکاح اختین نیست که مشروع نباشد و لذا عبد مذکور حرام وضعی را انجام نداده و معصیت وضعی نکرده است یعنی چیزی که در نظر شارع مشروع نیست را نیاورده است بلکه تنها حق و اذن مولایش را عصیان وضعی کرده است یعنی عدم مشروعیت از ناحیه اذن و حق سید می باشد که وقتی اذن بدهد از نظر حق سید هم مشروع می شود پس عصیان و عدم مراعات حق سید نموده است نه شارع و این عصیان هم با اجازه لاحق سید رفع می شود و فعلش از ابتدا جائز و مشروع و نافذ می شود همانند موارد فضولی که با اجازه مالک مشروع و نافذ می گردد.

ص: ۳۳۸

نتیجه رد استدلال:

پس اصلاً مقصود، عصیان تکلیفی نیست که عبارت از مخالفت نهی یا امر تکلیفی باشد و این روایت هم مثل روایاتی است که می گوید (انما یحلل الکلام و یحرم الکلام) و یا می گوید (بیع الصبی لا یجوز) که مراد از این ها حرمت و عدم جواز وضعی است

قرائن بر عصیان وضعی:

شهید صدر(رحمه الله) در اینجا قرائنی را بر این که مقصود عصیان وضعی است ذکر می کند.

قرینه اول:

یک قرینه خود تعبیر سائل در صدر روایت است که می گوید در مورد مملوکی که بدون اذن سیدش تزوج کرده سؤال کردم و تزویج بدون اذن سید موجب حرمت تکلیفی نیست بلکه موجب عدم ترتیب اثر و حرمت وضعی است مانند بیع فضولی که حرام تکلیفی نیست و این هم عقد نکاح فضولی است و تا مالك اذن ندهد نافذ نیست پس فرض سؤال، عدم صحت و عصیان وضعی است نه ارتکاب فعل محرمی، چون صحت مشروط است به اذن سیدش و سوال سائل از عدم صحت است که همان عصیان وضعی و عدم جواز وضعی است و تعبیر امام(علیه السلام)که می فرماید (عصی سیده) نیز اشاره به همان جهت سؤال سائل است پس باید مراد از «لم یعص الله» هم عصیان وضعی باشد نه معنای دیگری.

قرینه دوم:

تعبیری است که امام(علیه السلام) در ذیل فرموده است که می گوید (فاذا اجازه فهو له جائز) که این جائز در صحت وضعی ظهور دارد که مقابل عصیان سید و رافع آن است و همچنین تعبیر به اجازه چون اجازه رافع بطلان و عدم مشروعیت ـ که عصیان وضعی است ـ می شود نه رافع حرمت و عصیان تکلیفی زیرا اگر حکم تکلیفی به حرمت باشد مثلا مکلف با علم به مال غیر بودن در آن مال تصرف کرده باشد با اجازه لاحق حرمت وضعی رفع می شود ولی چنانچه حرمت تکلیفی آن محقق شده باشد با اجازه رفع نمی شود پس خود امام(علیه السلام)هم عصیان را معلق کرده است بر عدم اجازه که عصیان وضعی است و قرینه می شود که مقصود از عصیان خدا و شارع هم عصیان وضعی است نه عصیان حرمت تکلیفی که اگر موضوعش شکل بگیرد با اجازه لاحق رفع نمی شود.

ص: ۳۳۹

قرینه سوم:

این است که اگر مقصود از عصیان در کلام امام(علیه السلام) عصیان تکلیفی باشد فرقی بین (لم یعص الله) و (عصی سیده) نمی ماند زیرا که عصیان تکلیفی سید عصیان تکلیفی خدا هم هست چون جائی که سید امر و نهی کند، شرعاً بر عبد هم واجب است که اطاعت کند و تمرد عبد دارای حرمت شرعی هم هست بله، اگر عصیان وضعی معنی کردیم فرق می کند چون صحت از نظر حق شارع ثابت است منتهی حق و رضایت سید هم چون که شرط است اذن و رضایت او هم لازم می شود و الا عدم مشروعیت از نظر عدم اراده و خواست سید خواهد بود که از آن به (عصی سیده) تعبیر شده است که اگر اذن سید بیاید این عدم جواز عصیان وضعی هم رفع می شود پس اگر بر عصیان وضعی حمل کردیم این تفکیک و تفصیل در روایت درست و مفهوم است بر خلاف این که اگر بر عصیان تکلیفی حمل شود مگر این که کسی بگوید مقصود از عصیان تکلیفی شارع به عنوان اولی باشد که وجهی ندارد و هر دو نحو یک عصیان تکلیفی شرعی است .

قرینه چهارم:

این است که عصیان تکلیفی سید فی نفسه در اینجا معقول نیست چونکه اگر عصیان تکلیفی باشد باید سید منع و نهی ای کرده باشد که مخالفتش حرام باشد حال آن امر و نهی به چه چیز تعلق گرفته است؟ اگر عبدش را از تلفظ به نکاح نهی کرده است که این عمل اولاً: تحت سلطنت مولا ـ نیست و ادله وجوب اطاعت عبد شامل این امور نمی شود و شامل عین و افعال و منافع عبد است که حق مولا ـ است و حرف زدن یا نفس کشیدن و امثال آن از جانب عبد مربوط به حقوق واجب الاطاعه نسبت به سید نیست و آنچه که ثابت است در محدوده اموری است که به حقوق سید از منافع و ملکیت و در آمد و امثال آن مرتبط است که البته یکی از آن امور هم ازدواج است چون وقتی ازدواج کند منافعش کم می شود پس منع و عصیان تکلیفی اگر از تلفظ و انشاء بیع و نکاح باشد موضوع ندارد و علاوه بر این که این نهی از سبب است که موجب بطلان معامله نیست و اگر مقصود از منع تکلیفی و نهی سید، نهی از مسبب باشد یعنی نهی از تحقق زوجیت، که مثلاً اگر مولا اینگونه گفته است : که این زوجیت را برای خود ایجاد نکن، این مسبب بدون اذن سید در خارج ایجاد نمی شود و تا اجازه ندهد مسبب ایجاد نشده است و عصیانی رخ نداده است ولی ظاهر روایت این است که عصیان سید واقع شده است و با اجازه، جایز شده و رفع می گردد.

نتیجه:

پس اگر عصیان تکلیفی را به لحاظ تلفظ عبد به لفظ نکاح بدانیم که مولا چنین حقی را ندارد مضافاً به اینکه شما نهی از سبب را هم موجب بطلان نمی دانید بلکه نهی از مسبب را منشا بطلان می گیرید و اگر مقصود عصیان تکلیفی نسبت به مسبب باشد آن هم تا مولا اجازه ندهد مسبب در خارج ایجاد نشده و حرامی مرتکب نشده است و ظاهر روایت این است که عصیان مولی حاصل شده است و با اجازه رفع می شود بنابراین (عصی سیده) را به این قرینه باید بر عصیان وضعی تعبیر کنیم و به طور کلی این روایات از این سنخ است و همچنان که حرمت و عدم جواز بر حرمت و عدم جواز وضعی حمل می شود مقصود از عصیان هم این است که این معامله از نظر شارع مشروع است و معامله غیر جایز و غیر مشروع از نظر قانون و حق شرع انجام نگرفته است بلکه تنها رعایت حق و نظر سیدش لازم است که از این حیث عصیان وضعی او صورت نگیرد که آنها هم با اجازه حاصل می شود برخلاف نکاح شغار و جمع بین اختین و امثال آن که حرام وضعی شرعی می باشد .

نتیجه نهی در معاملات:

به این ترتیب بحث معاملات هم تمام می شود و اگر بخواهیم نتیجه بگیریم اینگونه باید گفت که در باب عبادات ملاک اقتضای فساد روشن است و این که کدام نهی ای در عبادات مولوی و کدام ارشادی است نیز نکات آن را روشن کردیم

نهی از سبب یا مسبب:

اما در باب معاملات گفته شد که اگر نهی به سبب بخورد مقتضی فساد نیست و اگر نهی از معامله به معنای مسبب باشد مقتضی فساد است که دو وجه آن هر دو ردّ شد بلکه برخی مثل صاحب کفایه(رحمه الله)(۱)در نهی از مسبب گفته اند دلالت عقلی بر صحت دارد که بحث از آن هم گذشت .

۱- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۸۹.

نهی ارشادی:

ولی خیلی از اوقات نهی و حرمت در معاملات ارشاد به فساد و بطلان است و این غیر از اقتضای نهی فساد معامله است مخصوصا اگر نهی به آثار معامله تعلق بگیرد که در این گونه موارد ـ حتی اگر دلالت بر حرمت تکلیفی معامله نداشته باشد ـ برفساد معامله دلالت می کند. به عبارت دیگر در باب معاملات وقتی نهی ای به معامله یا آثارش بخورد مثلا بگوید (ثمن العذره سحت) یا به خود کسب تعلق بگیرد و بگوید فلان کسب حرام است (نهی النبی عن بیع الغرر) این نوع نواهی در باب معاملات معمولاـ ارشاد است به فساد آن معامله از این باب که در باب معاملات غرض اصلی ترتب آن آثار است و وقتی بگوید آنها حرام هستند و عرفاً فاقد ترتب آثار هستند یعنی آن معامله انجام نگرفته است و جائی که قرینه بر صحت معامله نباشد هم همین حرمت وضعی و بطلان استفاده می شود و این نواهی معمولاً در معاملات ظهور دارد

نکته در باب نهی ارشادی:

در ارشاد به فساد به همان نکته ای که گفته شد که در معاملات غرض اصلی نقل و انتقال است و اگر این نقل و انتقال نباشد تصرف در مال غیر است و حرام خواهد بود پس وقتی می گوید تصرف حرام است یعنی نقل و انتقال صورت نگرفته است و این قرینه عرفی می شود بر این که این معامله باطل است و همچنین نهی از خود معامله به معنای سبب و یا تحریم آن در همین معنای ارشادی ظهور عرفی پیدا می کند که به معنای حرمت وضعی و عدم مشروعیت است.

ص: ۳۴۲

نظر استاد در باب نهی از معامله:

بنابراین نواهی در باب معاملات معمولاً بر حرمت وضعی حمل می شوند نه تکلیفی و یا بر حرمت تکلیفی تصرف در مال غیر حمل می شوند که لازمه حرمت وضعی است مگر این که قرینه ای بر خلاف آن باشد و در برخی از نواهی و تحریمها در باب معاملات حرمت اضافی آن معامله نیز استفاده می شود که قرینه می خواهد که این قرینه در باب مکاسب محرمه مثل ربا و اجر زانیه و بیع خمر موجود است و الاـ تمام این تعبیرها در باب معاملات بر نواهی و تحریم های وضعی حمل می شوند و یا بر حرمت تصرف در مال غیر حمل می گردند که آن هم اخبار و ارشاد به بطلان و عدم حصول نقل و انتقال است و نکته حمل بر ارشادیت هم همین نکاتی است که به برخی از آنها اشاره شد.

مفاهیم (۹۳/۱۲/۱۸)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مفاهیم

مفهوم در لغت:

در مقابل منطوق است مفهوم، ما یفهم و یدرک است چه از لفظ و چه از غیر آن ــ مثل اشاره ــ و از صفات معنا است و منطوق از صفات لفظ است یعنی ما ینطق به

معنای اصطلاحی مفهوم:

لازم است برای مفهوم یک تعریف اصطلاحی بیان کنیم که در این مورد نیز گفته اند (حکم غیر مذکور) و یا (حکم بغیر مذکور) است که مقصود از آن اجمالاـ روشن است که مقصودشان این است که کلام یک مدلول اصلی دارد که در کلام مذکور است و اسم آن را منطوق می گذارند ولی گاهی اوقات مدلول دیگری هم هست که در الفاظ دال مستقیم بر آن ذکر نشده است ولی به تبع و بالملازمه فهمیده می شود که آن مفهوم است .

ص: ۳۴۳

مفهوم مدلول التزامی:

به عبارت دیگر مفهوم مدلول التزامی است نه مدلول مطابقی یا تضمنی و مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی است و الفاظ دلالت مستقیم بر آنها ندارند و این مقدار در تعریف اصطلاحی مفهوم مسلم است که مدلول تبعی و التزامی است نه اصلی و مطابقی ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست مثلاـ دلالت التزامی دلیل امر به فعلی، بر وجوب مقدمه آن یا حرمت ضد آن مفهوم نیست پس مطلق مدلول التزامی و تبعی مفهوم نمی باشد بله، اصل این که مفهوم مدلول التزامی است مورد قبول است ولی آن مقدار کافی نیست

جنس و فصل مفهوم:

و این جنس معنای اصطلاحی مفهوم است و باید فصل آن هم مشخص شود تا اغیار خارج گردند و لذا تعاریفی را در این رابطه ذکر کرده اند تا با آن قید مداليل التزامی دیگر از تعریف اصطلاحی مفهوم خارج شود .

تعاریف

تعریف اول:مرحوم میرزا(رحمه الله)

این تعریف در تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)آمده است(۱) ; ایشان گفته است مفهوم اصطلاحا مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است که بیّن بالمعنی الاخص در منطق یعنی لازمی که تصور ملزوم برای انتقال به لازم کافی باشد و بیّن بالمعنی الاعم یعنی اگر تصور ملزوم و لازم و نسبت میان آنها موجب تصدیق به آن می شود و غیر بیّن یعنی هر دو طرف و نسبت را هم تصور کنیم باز حکم به ملازمه نمی شود مگر این که برهانی بر آن اقامه شود ایشان می فرماید مفهوم مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است به نحوی که تصور ملزوم کافی باشد تا انسان به لازم هم پی ببرد

۱- فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۷۶.

مثال:

(فلا تقل لهما اف)(۱)را که تصور می کنیم کافی است که تصدیق کنیم زدن آنها نیز حرام است و همچنین است استفاده انتفاء عندالانتفاء از جمله شرطیه، البته ایشان در شرح مطلب خویش لازم بیّن بالمعنی الاعم را هم ضمن مهفوم دانسته است .

اشکال به تعریف اول:

اولاً:

برخی از تقریباتی را که آقایان برای مفهوم شرط ذکر می کنند برهانی است مثلا انحصار علیت شرط را با برهان فلسفی ثابت می کنند که لزوم غیر بیّن است پس باید مفهوم نباشد

ثانیاً:

برخی از دلالت های التزامی بیّن بالمعنی الاخص است و در عین حال مفهوم نیستند

مثال:

دلالت امر به غسل با ماء به این که آب طاهر است و یا دلیل دال بر مطهریت و طهوریت آب دلالت بر طاهر بودن آن هم می کند بنحو لزوم بیّن بالمعنی الاخص و لذا معنای طهور در آیه (و انزلنا من السماء ماءً طهوراً)(۲)مطهریت آب است و از آن طهارت ماء را هم استفاده کرده اند چون مطهر و طهور بودن مستلزم طاهر بودن است.

خلاصه:

این تعریف کافی نیست و فصل ذکر شده در آن مخرج اغیار نمی باشد و این تعریف نه منعکس است و نه مطرد.

تعریف دوم:صاحب کفایه(رحمه الله):

تعریفی را هم صاحب کفایه(رحمه الله)(۳) بیان کرده است به این نحو که مفهوم حکم اخباری یا انشائی است که لازم خصوصیت مدلول مطابقی است نه أصل مدلول مطابقی یعنی همان ملازمه ــ که جنس است ــ در این جا اخذ کرده

مدلول التزامی دوقسم است:

گاهی مدلول التزامی خود حکم است و گاهی مدلول التزامی خصوصیتی است که در حکم اخذ و لحاظ شده است مثلا وجوب وضو لازمه اصل وجوب نماز است و یا وجوب سفر ــ که مقدمه حج و لازمه فعل حج است ــ لازمه أصل وجوب حج است یعنی این لازمه اصل حکم است به وجوب حج و مربوط به خصوصیتی در این حکم نیست

۱- اسراء، آیه ۲۳.

۲- فرقان، آیه ۴۸.

۳- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۳.

مفهوم شرط:

اما مفهوم شرط _ که می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد _ مثلاً انتفا وجوب اکرام عند انتفاء مجی به خاطر خصوصیتی است که در حکم به وجوب اکرام اخذ شده است و آن خصوصیت تعلیق انحصاری بر شرط است و از خصوصیت تعلیق حکم به صورت تعلیق انحصاری انتفاء عند الانتفاء فهمیده می شود چه آن خصوصیت _ انحصاری _ وضعاً از منطوق استفاده شود و چه با اطلاق اثبات شود و در ذیل هم گفته است که فرقی نمی کند که مفهوم از سنخ حکم منطوق باشد یا مفهوم مخالف.

اشکال به تعریف دوم:

اولاً:

مفهوم موافق از خود حکم فهمیده می شود نه از خصوصیت در حکم یعنی از حکم به حرمت (افّ) گفتن حرمت ضرب فهمیده می شود و خصوصیت در مدلول مطابقی باعث انفهام موافق نمی شود پس آنچه در ذیل کلامشان آمده _ که تعریف شامل هر دو مفهوم است _ صحیح نیست.

ثانیاً:

تعریف مانع هم نیست چون ممکن است در جائی مدلول التزامی لازمه خصوصیتی در حکم منطوق باشد نه لازمه اصلش ولیکن بازهم مفهوم نیست مثلا اگر معنای امر جامع طلب باشد و از اطلاق، خصوصیت شدت طلب که وجوب است استفاده شود این خصوصیت _ که وجوب است و با اطلاق ثابت می شود _ مستلزم وجوب مقدمه آن واجب خواهد بود و این مثل خصوصیت انحصاریت است که با اطلاق استفاده می شود و دال بر مفهوم است پس وجوب غیری مقدمه از این خصوصیت در معنای لفظ _ که جامع طلب است و با اطلاق ثابت می شود _ فهمیده می شود و حال این که این دلالت التزامی امر بر وجوب مقدمه مفهوم نیست .

تعریف سوم: مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(۱)

ضابطه و تعریف دیگری را مطرح کرده است و فرموده است که مفهوم دلالت تابع است که منظور همان مدلول التزامی بودن است که جنس است و فصل را این گونه معرفی نموده است که این مدلول بالتبع حیثیت انفهام تبعی آن و تلازمش باید در منطوق موجود باشد یعنی اگر حیثیت و نکته ای که دلالت التزامی به واسطه آن شکل می گیرد یعنی دلیل ملازمه در منطوق کلام است به آن مفهوم می گوئیم أما اگر از خارج ثابت می شود به آن مفهوم نمی گویند

موارد نقض بر این تعریف وارد نیست:

چون مثلا در وجوب مقدمه نکته ملازمه را در لفظ نداریم و لفظ فقط وجوب نفسی را می رساند و دلیل ملازمه بین وجوب شی و مقدماتش برهان عقلی است که ربطی به دلیل امر به حج ندارد و در آن موجود نیست و امر حج تنها دال بر وجوب ملزوم است و تمام ادله استلزامات عقلی براهین عقلی است و ربطی به دلیل امر به شی ندارد و حیثیت آن انفهام تبعی و ملازمه در منطوق نیست

مفهوم شرط:

وقتی می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد اگر جمله مفهوم داشته باشد یعنی حیثیت انحصاری بودن شرط و سبب را از جمله شرطیت استفاده کردیم و از دلیل خارج استفاده نکردیم بلکه از خصوصیتی که در خود جمله شرطیه آمده است که وجوب اکرام را معلق کرده است بر مجیء به صورت انحصاری استفاده شده است و اگر این خصوصیت انحصاریت در جمله و منطوق نبود ما حکم به مفهوم نمی کردیم پس هر جا نکته انفهام در خود منطوق باشد مفهوم می شود.

۱- نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمّد حسین الأصفهانی،ج۲، ص۴۱۰.

بررسی تعریف سوم:

در اینجا اشکال وجوب مقدمه که بر کلام مرحوم آخوند(رحمه الله)وارد می شد بر این وارد نمی شود چون که دلیل ملازمه از دلیل وجوب استفاده نمی شود حتی اگر وجوب از خصوصیات منطوق باشد ولیکن اشکال اول در این جا هم هست که این خصوصیت در مفهوم موافقت نیست و از خارج می دانیم که اگر (افّ) گفتن حرام باشد زدن آنها به طریق اولی حرام است و این یک نکته عقلی یا عرفی است و در لفظ خصوصیتی دال بر آن نیست پس اگر بخواهد هر دو مفهوم را تعریف کند این اشکال جامع نبودن به آن نیز وارد است البته ایشان نگفته اند که می خواهند هر دو مفهوم را تعریف کنند .

اشکال به تعریف سوم:

همچنین به این تعریف، اشکال دیگری هم وارد شده است که مانع اغیار هم نیست چون این که گفته حیثیت انفهام باید در منطوق باشد مقصود چیست اگر مقصود این است که باید صغرای ملازمه ذکر شود این در همه جا در منطوق است و در وجوب مقدمه هم ملزوم که وجوب نفسی است در منطوق ذکر شده است و اگر مقصود این است که باید نکته کبرای ملازمه و تبعیت در منطوق ذکر شده باشد تا مفهوم شود بازهم نقضی وارد می شود به اینکه اگر ما توقف را ــ که نکته ملازمه در وجوب مقدمه است ــ در منطوق آوردیم و مثلاً بگوئیم نمازی که متوقف است بر وضو را انجام بده این جا باید وجوب مقدمه مفهوم شود با اینکه چنین نیست و مجرد ذکر نکته تلازم، مدلول التزامی را مفهوم نمی کند و لذا این تعریف مانع اغیار نیست .

ص: ۳۴۸

تعریف چهارم: شهید صدر(رحمه الله)

هم در این جا تعریفی دارد؛(1) می فرماید لازم بر دو قسم است یک وقت لازم خود حکم است که طرف قضیه حملیه یا شرطیه است و یک وقت لازم لازمه کیفیت ارتباط بین حکم و موضوع است حال اگر مدلول التزامی لازم خود حکم باشد به نحوی که اگر حکم عوض شود آن لازم دیگر موجود نیست مثلا حکم وجوب، به اباحه مبدل شود دیگر آن لازم نیست مانند وجوب مقدمه که در اباحه نیست در این جا این نوع لوازم مفهوم نیست ولی اگر مدلول التزامی لازمه کیفیت ارتباط حکم با موضوع باشد به نحوی که اگر طرفین آن هم تغییر کند بازهم آن مدلول باقی است این مدلول التزامی مفهوم است یعنی مفهوم مدلول التزامی نحو ربط حکم به مولایش است که مدلول هیئت جمله است پس اگر مدلول التزامی، مدلول التزامی هیئت و کیفیت ارتباط حکم به موضوعش شد _ نه مدلول التزامی حکم مربوط، به نحوی که با تغییر آن حکم فرق نمی کند _ این مفهوم است و مدالیل التزامی غیر مفهومی اینچنین نمی باشند و این تعریف هم فقط مفهوم مخالف را شامل است و شامل مفهوم موافق نمی شود.

اشکال به تعریف چهارم:

ما در حاشیه تقریرات بر این تعریف شهید صدر(رحمه الله) چند اشکال وارد کرده ایم:

اشکال اول:

این که شامل مفهوم موافقت نیست که شاید خود ایشان هم درصدد تعریف مفهوم مخالف است .

اشکال دوم:

اینکه شامل برخی از مفاهیم که به نحو مفهوم اسمی استفاده می شود نیست مثل مفهوم عدد که عدد هیئت و ربط نیست بلکه مفهوم اسمی است و حرفی نیست .

۱- بحوث فی علم الاصول،الشهید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۳۷.

اشکال سوم:

هم شده است که این تعریف شامل عکس نقیض قضیه هم می شود با این که عکس نقیض مفهوم نیست مثلا اگر بگوید (کل فقیه عالم) یا (اذا کان فقیهاً کان عالماً) از آن استفاده می شود (کل من لیس بعالم لیس بفقیه) با اینکه این مدلول التزامی مفهوم اصطلاحی نیست این تعاریف اشکالاتی به حسب ظاهر دارد ولی مجموع این ها به نکته ای اشاره دارد که آن نکته صحیح است و در آینده آن را بحث می کنیم .

[۱]فوائد الاصول، محمدحسین النائینی، ج۲، ص۴۷۶.

[۲]اسراء، آیه ۲۳.

[۳]فرقان، آیه ۴۸.

[۴]کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۳.

[۵]نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، محمّد حسین الأصفهانی،ج۲، ص۴۱۰.

[۶]بحوث فی علم الاصول،الشهید محمدباقر الصدر(السید محمود الهاشمی الشاهرودی) ج۳، ص۱۳۷.

تعریف مفهوم (۹۳/۱۲/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:تعریف مفهوم

خلاصه جلسه قبل:

بحث در تعریف مفهوم در مقابل منطوق بود که در کلمات اصولیین مورد بحث قرار گرفته است و اجمالاـ مشخص شد که مفهوم مدلول تضمنی و مطابقی خود خطاب نیست و معنائی است خارج از منطوق که می شود از آن به مدلول تبعی یا التزامی تعبیر نمود ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست لذا خواستند که فصلی را اضافه کنند و مدلول التزامی بودن مثلاًـ جنس در تعریف است

اضافه کردن قیدبه تعاریف:

استلزامات عقلی مانند امر به شی دال بر وجوب مقدمه یا حرمت ضد است هم مدلول التزامی است ولی این ها خارج از مفهوم است لذا قیدی اضافه کردند که در چهار تعریف گذشت که یکی تعریف مرحوم میرزا(رحمه الله)بود که قید بیّن بالمعنی الاخص را اضافه کرده بودند و یکی تعریف صاحب کفایه(رحمه الله) بود که فرموده اند در منطوق باید خصوصیتی باشد که

این مدلول التزامی آن خصوصیت باشد نه اصل حکم و دیگری هم تعبیر مرحوم اصفهانی(رحمه الله) که ظریف تر بود به این صورت که مدلول تبعی است و انفهام بالتبع دارد ولی باید منشأ این انفهام در منطوق مذکور باشد و یک تعبیر هم شهید صدر(رحمه الله)داشت که فرمودند مفهوم مدلول التزامی کیفیت ربط بین حکم و موضوع است و این مدلول التزامی یا تبعی کیفیت ارتباط طرفین که جزا و شرط و یا حکم و موضوع می باشد که اگر طرفین تغییر هم بکند مفهوم باقی است.

ص: ۳۵۰

معیار و مشخصه مفهوم:

این تعاریف چهارگانه با اشکالات وارده بر هر کدام گذشت گرچه که بر الفاظ این تعاریف با دقتی که گذشت آن اشکالات وارد است ولی می شود گفت همه این ها به معیاری اشاره می کنند که اگر آن نکته و ضابطه و معیار را درست تعریف کنیم این همان تعریف مفهوم است؛ حال تعابیری که آمده ممکن است خیلی دقیق نباشد و برخی از اشکالات به آن تعبیرها وارد باشد در این جا می خواهیم معیار و مشخصه مفهوم را مشخص کنیم به صورت تحلیلی و تفصیلی لهذا سه خصوصیت لازم است که این سه مشخصه اگر جمع شود آن مدلول تبعی یا التزامی مفهوم می باشد .

مشخصه اول:

مفهوم باید مدلول لفظ باشد یعنی در لفظ نکته و دالی باشد که آن نکته و دال اقتضای آن مفهوم التزامی و تبعی را داشته باشد که اگر دلیل لفظی نباشد مفهوم صادق نیست حتی اگر مدلول التزامی در کار باشد یعنی یک نکته و دلالت لفظی غیر از لفظ دال بر اصل حکم اقتضای آن مدلول التزامی را داشته باشد به نحوی که اگر آن حکم با دلیل لبی ثابت شده بود دیگر مفهوم در کار نیست ولی ممکن است مدلول التزامی آن حکم موجود باشد و لذا مفهوم مدلول لفظی است

مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی:

و اگر وجوب شی ای با اجماع مثلاً ثابت شد وجوب مقدمه اش هم بنابر ملازمه ثابت می شود و اگر وجوب مشروط به شرطی به اجماع ثابت شد از آن مفهوم فهمیده نمی شود و مفهوم از جمله شرطیه و یا وصفیه فهمیده می شود که لفظ است ولذا مفاهیم از دلالات لفظی است و اگر لفظ نبود و دلیل بر حکم لبی و اجماع بود مفهومی در کار نبود و این به معنی این است که نکته ای و دلالتی باید در لفظ وجود داشته باشد غیر از دال بر اصل حکم که مستلزم مفهوم و مدلول التزامی است ولذا گفته می شود که مفاهیم مخصوص مدالیل لفظی است پس مدالیل التزامی خود حکم مثل استلزامات عقلی حتی اگر بیّن هم باشند مانند وجوب مقدمه و حرمت ضد این ها مفهوم نمی باشند .

ص: ۳۵۱

مشخصه دوم:

نکته لفظی که در لفظ می آید در مفهوم مخالفت کیفیت ارتباط حکم به موضوع و قیود و شرایط آن است مثل هیئت توصیف و شرط و حصر... که کیفیت ارتباط حکم با موضوع و قیود موضوع را به نحوی قرار می دهد که اقتضای مفهوم را دارد و این کیفیت یا هیئت، ممکن است هیئت جمله باشد و ممکن است معانی اسمی باشد مثل حصر و انّما و یا عدد و ممکن است مدلول لفظی تصوری باشد و ممکن است با اطلاق و یا سیاق ثابت شود

مفهوم موافق و مخالف:

این کیفیت ارتباط که در منطوق و لفظ آمده است مستلزم مدلول التزامی مخالف است پس نکته ای که دال بر مدلول تبعی است کیفیت ارتباط است که از آن انحصاریت یا مثل آن فهمیده می شود که لازمه اش مفهوم مخالف است _ چه دال معنای حرفی مثل هیئت باشد و چه معنای اسمی، مثل ادوات حصر و یا عدد _ و در مفهوم موافق تصور می شود که مطلق مدلول التزامی حکم است ولی این گونه نیست و مطلق مدلول التزامی بین حکم هم مفهوم موافق نیست بلکه مفهوم موافق هم بر اساس نکته ای است که لفظ منطوق بر آن دلالت دارد و از آن بالملازمه مفهوم موافق استفاده می شود که آن نکته ظهور لفظ در بیان اضعف الافراد می باشد

مثال:

اگر از خطاب (فلا تقل لهما اف) حرمت ضرب هم فهمیده می شود به خاطر آن است که آیه می خواهد حتی اضعف مراتب را هم منع کند و فرد اضعف را هم حرام کند که اگر بر این نکته دلالت نداشت مفهوم موافق فهمیده نمی شد مثلاً اگر سیاق آیه چنین دلالتی نداشت و تنها دلیلی بر حرمت (اف) گفتن داشتیم احتمال می دادیم در خود این فعل خصوصیتی باشد که دیگر اولویت استفاده نمی شود.

مفهوم موافقت:

پس باید دلالت بر نکته اولویت در لفظ باشد تا مفهوم موافقت هم استفاده شود و نکته استفاده مفهوم موافقت این است و مفهوم موافقت را با این نکته می توان در این تعریف داخل کرد

دلالت سیاقی:

حال این نکته ممکن است لفظی بر آن دلالت نکند و نکته سیاقی باشد چون گفتیم که ممکن است دلالت وضعی باشد مثل این که می گویند جمله شرطیه برای انحصاریت وضع شده است و یا ادوات حصر وضعاً دال بر حصر است و یا بالاطلاق ثابت شود مثل اثبات مفهوم شرط بالاطلاق و یا دلالت سیاقی باشد که سیاق دلالت داشته باشد بر حصر و در مفهوم موافقت این که این اخف الافراد است از سیاق فهمیده می شود

خلاصه مفهوم مخالفت و موافقت:

پس آن حیث و نکته لفظی در مفهوم مخالفت کیفیت ربط حکم به موضوع و قیودش است و در مفهوم موافقت نکته اولویت و اضعف و اخف الافراد بودن است .

مشخصه سوم:

این است که این کیفیت مذکور استلزام مفهوم را داشته باشد نه این که خود مفهوم در لفظ بیاید که اگر خود آن مدلول التزامی در لفظ بیاید این دیگر منطوق می شود و مفهوم نیست و لهذا نقضی که به حاج شیخ(رحمه الله) وارد شده بود با این نکته دفع می شود که گفته شود (صلّ صلاه متوقفه علی الطهور) زیرا ذکر توقف بر طهور عباره اخرای وجوب غیری طهور است که منطوق است .

تعریف مفهوم از نظراستاد :

با استناد به این سه مشخصه، تعریف مفهوم این است که مفهوم، مدلول التزامی کیفیتی است که باید دال لفظی بر آن باشد و این در مفهوم موافقت کیفیت ارتباط حکم با قیود و موضوعش است حال یا باید به نحو معنای حرفی و یا معنای اسمی در لفظ باشد و در مدلول موافقت هم نکته لفظی اولویت و این که از باب اضعف و اخف افراد است می باشد و آن خصوصیت باید مستلزم مفهوم باشد و خود آن مفهوم نباید در لفظ بیاید و این ضابطه مفهوم می شود و اشکالات دیگر مندفع می شود و استلزامات عقلی بیّن هم باشند از مفهوم خارج می شود چون آنها از خود حکم فهمیده می شود و مستلزم خود حکم است نه کیفیت مذکور

جمع تعاریف:

پس روح مطلب این سه مشخصه است که باید باشد و به این ترتیب می شود بین این تعاریف جمع کرد و این تعاریف می خواستند همین نکات را بگویند مخصوصا تعریف حاج شیخ(رحمه الله) که شاید تعریف حاج شیخ(رحمه الله)روشن تر باشد چون تاکید کرده که حیثیت انفهام مدلول تبعی و التزامی در منطوق آمده باشد .

مفهوم شرط (۹۳/۱۲/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:مفهوم شرط

جهت دوم :

این جهت در رابطه با ضابطه مفهوم است که این جهت را اصولیون در ضمن مفهوم شرط بحث کرده اند و به صورت مستقل بحث نکرده اند ولی ما آن را مستقلاً بحث می کنیم; آنها ضمن مفهوم شرط و این که جمله شرطیه چرا مفهوم دارد و دال بر انتفاء عند الانتفاء هست یا خیر، ابتدا وارد این بحث شده اند

ضابطه مفهوم شرط:

معیار و ضابطه این که جمله شرطیه مفهوم داشته باشد چیست و اختلاف بین قائلین و منکرین مفهوم شرط به چه چیز بر می گردد و لذا خواسته اند ضابطه ای را برای مفهوم بیان کنند که مخصوص به جمله شرطیه نیست و اگر این ضابطه در جمله دیگری هم مانند جمله وصفیه و یا غائیه و یا حصریه باشد باز هم مفهوم خواهد داشت چون که مفهوم به خصوص مفهوم مخالف مربوط به کیفیت ربط حکم به شرط و یا وصف و امثال آن است و هیئت توصیفیه هم یک نوع تعلیق حکم بر وصف است و این ارتباطات که مفاد هیئت شرطیه و یا ادوات شرط و وصف و حصر و غایت و امثال آن می باشد و چنانچه معیاری که برای داشتن مفهوم است در آن ها تمام شود این ها هم مفهوم دارد و لذا شهید صدر(رحمه الله) جهت دوم را جدا کرده است و بصورت کلی بحث نموده و به عنوان جهت دوم در ضابطه مفهوم آورده است.

ص: ۳۵۴

دلالت بر مفهوم دو رکن دارد:

و آنچه که گفته شده است در کلمات اصولیون این است که دلالت بر مفهوم دو رکن لازم دارد .

رکن اول:

این که آن ربط، ربط لزومی علّی انحصاری باشد یعنی اتفاقی نباشد و لزوم داشته باشد و لزوم هم از باب ترتب معلول بر علت

باشد و علت هم انحصاری باشد یعنی علت دیگری نداشته باشد و لذا بحث کرده اند که آیا مثلاً ادوات شرط برای لزوم است یا خیر؟ که اصل لزوم را قبول کرده اند و گفته اند اتفاقیت خلاف ظاهر شرطیت است و آیا این لزوم به نحو علیت و ترتب معلول بر علت است یا خیر؟ و آیا علت انحصاری است یا خیر؟

انکار ربط لزومی علّی انحصاری:

که اینها را بحث کرده اند و معمولا این ها را انکار کرده اند و گفته اند جمله شرطیه نهایتا دلالت بر لزوم می کند نه بیشتر و برخی ترتب را هم قبول کرده اند اعم از علّی و غیر علّی اما علت و انحصاری بودن را رد کرده اند ولی گفته اند اگر بخواهد مفهوم داشته باشد باید این گونه باشد و این رکن اول است .

رکن دوم:

این که لزوم علّی انحصاری برای سنخ حکم و نوع و کلی آن باشد نه شخص آن جعل و حکم زیرا که علت بودن شرط یا وصف دو نوع تصور دارد یکی این که علت انحصاری برای شخص این حکم باشد که اگر این گونه استظهار کردیم آن ربط علّی انحصاری مربوط به آن جعل می شود و باز مفهوم در کار نیست و وقتی می شود از ربط علّی انحصاری مفهوم استفاده کرد که نوع حکم و سنخ حکم مشروط و منوط انحصاری به مجیء باشد ولی اگر علت شخص آن وجوب اکرام منحصراً مجیء باشد ممکن است شخص حکم دیگری باشد که علت دیگری دارد پس باید رای استفاده مفهوم انتفاء کلی حکم از جمله استفاده شود که اگر مثلاً زید نیامد هیچ وجوب دیگری هم برای اکرامش نیست و این در صورتی است که حکم مربوط به سنخ حکم باشد نه شخص حکم .

دورکن باید با هم باشد:

گفته اند باید این دو رکن با هم باشند تا مفهوم در جمله باشد یکی این که لزوم علّی انحصاری باشد و ثانیاً مربوط به این علت لزومی انحصاری سنخ حکم باشد نه شخص حکم و هر کدام از این دو رکن نباشد مفهوم نیست .

اگر رکن اول نباشد:

اما اولی اگر منتفی باشد روشن است که اگر شرط یا قید علت انحصاری نباشد ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشد و باید رکن دیگر در حکم مربوط به آن شرط و یا وصف شود و آن این است که مربوط باید کلی و سنخ حکم باشد نه شخص حکم و علماء این دو رکن را به عنوان ضابطه مفهوم شرط بحث کرده اند و همچنین بحث کرده اند که کدام یک در جمله شرطیه متفق علیه است و کدام یک اختلافی است .

بررسی شهید صدر(رحمه الله):

مرحوم شهید صدر(رحمه الله) در این جا در مقام بیان و توضیح دو رکن بر آمده است و بعد هم آنها را تعدیل کرده است و گفته است که این گونه نیست که ضابط مفهوم داشتن منحصر در این دو رکن باشد.

بررسی رکن اول:

نسبت به رکن اول که گفته شده مفهوم در جائی است که جمله بر علیت انحصاری دلالت بکند ـ حال یا لفظاً و وضعاً و یا با اطلاق ـ ایشان می گوید فرق می کند که ما بخواهیم مفهوم را از اطلاق استفاده کنیم یا از مدلول وضعی جمله شرطیه و هیئتی که دال بر نسبت ربطیه است

نسبت التصاقیه و تعلیقیه:

اگر که مفاد ربط نسبت تعلیق جزاء بر شرط باشد که لزوم بلکه اوسع از لزوم است و به عبارت ایشان نسبت التصاقیه باشد به معنای متصل بودن و تابع بودن جزاء به شرط و یا وصف باشد اگر این تابع بودن مدلول هیئت ربطی بود و جمله شرطیه مثلاً کانهّ این را می گوید (اکرام الزید ملتصق و تابع لمجیئه) یعنی هیئت وضع شده باشد از برای این نسبت التصاقیت و تعلیقیه که این اوسع از لزوم است که اگر این گونه باشد در این صورت، به اثبات لزوم نیاز نداریم چه برسد به علیت و انحصاریت و می گوئیم طبیعی حکم تابع و مربوط و ملتصق به این شرط است پس هر جا که شرط نباشد طبیعی آن حکم نیست و این همان مفهوم است و الا خلف تابعیت است.

نتیجه:

اگر مدلول وضعی تصوری رابط و ادوات ربط و هیئت خود التصاق و تبعیت باشد از اطلاق التصاق می فهمیم که اگر نباشد طبیعی حکم نیست و مفهوم بنابراین تقدیر، بدون نیاز به رکن اول تمام است.

نسبت وجودیه:

ولی اگر این گونه نبود و جمله شرطیه دلالت نداشت که جزا بر شرط معلق است بلکه معنایش این بود که اگر شرط موجود شد جزا هم موجود می شود یعنی بر نسبت ایجادیه دلالت داشت که اگر شرط موجود شود طبیعی حکم هم موجود است و افاده نسبت التصاقیه و تعلیقیه نکند بنابراین ممکن است چیز دیگری هم باشد که طبیعی حکم با آن موجود شود لهذا باید مفاد هیئت شرطیه و ادوات شرطیه روشن شود که اگر نسبت تعلیقیه باشد این خودش مفهوم دارد چون معنای تعلیق طبیعی حکم بر شرط این است که اگر این شرط نباشد طبیعی حکم نیست ولی اگر معنایش این باشد که (ان وجد الشرط وجد الجزاء) در این صورت ممکن است فرد دیگری از طبیعت حکم با شرط دیگری ایجاد شود و در این صورت خود این نسبت ربطیه ایجادیه اقتضای مفهوم را ندارد، بله، در این صورت اگر علیت انحصاریه شرط یا وصف را اثبات کنیم مفهوم خواهد داشت .

نتیجه:

پس رکن اول را جائی نیاز داریم که نسبت شرطیه را نسبت ایجادی بدانیم اما اگر تعلیقی و التصاقی بدانیم به اثبات علیت انحصاری نداریم و برای این که این مطلب ثابت شود باید به لغت رجوع کنیم که نسبت بین شرط و جزا و جملی که در مفهوم داشتن آنها بحث است چه نسبتی است که اگر نسبت تابعیت و التصاقیت بود نیازی به رکن اول نداریم و اگر نسبت ایجادی بود یعنی وقتی آن موجود شود حکم ایجاد می شود در این جا به اثبات علیت انحصاری با اطلاق و امثال آن _ که مدلول تصدیقی است نیاز داریم.

نتیجه بحث شهید صدر(رحمه الله):

پس در جائی به رکن اول نیاز داریم که نسبت ربطیه ایجادیه باشد نه این که (طبیعی الجزاء معلق علی الشرط و تابع للشرط) و این حاصل بحثی است که شهید صدر(رحمه الله)در رابطه با رکن اول مطرح کرده است.

رکن دوم مفهوم (۹۳/۱۲/۲۵)

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:رکن دوم مفهوم(سنخ حکم)

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد که برای ضابطه مفهوم دو رکن ذکر کرده اند یکی اینکه باید ربط بین شرط و یا وصف و قید با حکم لزومی علّی منحصره باشد و رکن دوم هم این است که مربوط، باید سنخ حکم باشد نه شخص حکم; نسبت به رکن اول و تعدیل آن توضیح دادیم

مربوط، باید سنخ حکم باشد:

نسبت به رکن دوم که گفتند مربوط باید سنخ حکم و کلی حکم باشد نه شخص حکم چون اگر شخص حکم مربوط باشد حتی با علت انحصاری بودن شرط و وصف ممکن است شخص حکم دیگری هم با شرط و وصف دیگری باشد و انتفای شخص مستلزم انتفا سنخ حکم نیست و مفهوم باید کلی حکم را نفی کند حتی با تحقق شرط یا وصف دیگری و باید نوع و کلی حکم منوط باشد به شرط یا وصف تا مفهوم باشد.

رکن دوم مفهوم:

شهید صدر(رحمه الله) (۱):

در این رکن هم دو بحث مطرح کرده است که در ذیل به آنها اشاره می کنیم .

بحث اول:

مقصود از سنخ حکم چیست:

ممکن است در آن اشکال شود که ایشان سعی می کند از این جواب بدهد و آن اشکال این است که آیا مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه ساریه در افراد و اشخاص است یعنی همه حصص وجوب اکرام زید مربوط به مجیئش شده است که اگر مقصود طبیعت ساریه و اطلاق شمولی باشد بله این مفهوم دارد ولی این دیگر نیازمند رکن اول نیست مضافاً بر این که اثبات

آن با اطلاق هم مشکل است و طبیعت ساریه از اطلاق فهمیده نمی شود.

ص: ۳۵۸

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۴.

مقصود از سنخ حکم طبیعت مطلقه:

حاصل اینکه اگر ما بفهمیم تمام حصص وجوب اکرام زید منوط به مجیء است دیگر به رکن اول نیاز نداریم و انحصاریت لازم نیست بلکه محض ارتباط همه حصص وجوب اکرام به مجیء زید مثلاً بر انتفاء عندالانتفاء به نحو سالبه کلیه دلالت می کند

مقصود از سنخ حکم نحو صرف الوجود:

اگر بخواهد این مراد مربوط به شرط باشد باید شرط، علت انحصاریش باشد و رکن اول را لازم داریم ولی در عین حال وقتی رکن اول را هم داشته باشیم باز هم مفهوم به دست نمی آید یعنی صرف الوجود اکرام که بر اول الوجود منطبق است اگر علت منحصره اش هم منوط به مجی زید باشد در این صورت چنانچه زید آمد و عنوان دیگری مانند صله رحم هم انجام گرفت معلوم نیست که اکرام واجب نباشد زیرا که آنچه مجیء زید علت منحصره اش می باشد اول الوجود وجوب است نه وجوب دوم و سوم آن در حالی که مرادشان از مفهوم این است که هیچ وجوب دیگری هم مشروط به شرط دیگری برای اکرام زید نیست و وجوب اکرام زید مطلقا منوط به مجیء او است یعنی حتی اگر منطوق هم محقق شد و زید آمد و واجب الاکرام شد با تحقق عنوان دیگری مانند صله رحم او وجوب اکرام دیگری ندارد ولی آنچه که در این جا ثابت می شود این نیست.

خلاصه اشکال:

پس حاصل اشکال این می شود که اگر مقصود شما از نوع حکم طبیعت به نحو سریان در تمام حصص است دیگر رکن اول را نیاز نداریم و اگر مقصود صرف الوجود حکم است که این هم مستلزم این است که اول الوجود وجوب اکرام معلق باشد بر شرط و علت وجود اول حکم منحصر در مجیء باشد ولی ممکن است باقی وجودها علت دیگری داشته باشند و دیگر مفهوم این را نفی نمی کند .

ص: ۳۵۹

جواب:

ایشان از این اشکال پاسخ می دهند که مقصود هیچ کدام از این دو معنی نیست بلکه مقصود ما از سنخ حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است بماهو هو و صرف الوجود به معنای اول الوجود یا بدلیت و همچنین شمولیت طبیعت به معنای سریان در همه حصص خارج از ذات اطلاق است یعنی خارج از معنای اسم جنس است و اطلاق لحاظ ذات طبیعت بماهو هو است و سریان و انحلالی و یا اول الوجود از قرائن دیگری خارج از اصل اطلاق و مدلول اسم مطلق فهمیده می شود

مثال:

از موضوع قرار گرفتن طبیعت و یا محمول و متعلق شدن فهمیده می شود و در این جا هم مراد از منع حکم ذات حکم و طبیعت وجوب اکرام است با قطع نظر از لحاظ سریان آن در حصص وجوب است و اگر ذات طبیعت وجوب اکرام بما هو هو بر شرط معلق شود و یا منحصراً مربوط به شرط باشد این اقتضا را دارد که تمام حصصش مربوط به آن باشد نه خصوص یک حصه اش و این در مرکزی قرار می گیرد مثل مرکز موضوع که نتیجه اش انحلال است یعنی وقتی که طبیعت وجوب اکرام، ربط انحصاری با شرط پیدا کند مانند تعلق نهی و نفی به طبیعت است که مستلزم انتفای تمام حصص آن است و این گونه این اشکال دفع می شود .

بحث دوم:

انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی:

نکته دوم این است که این رکن دوم _ که اراده سنخ حکم از جزاء است نه شخص حکم _ در صورتی در استفاده مفهوم از جمله مورد نیاز است که رکن اول مفهوم یعنی انحصاریت در مرحله مدلول تصوری از ربط در جمله استفاده شود و یا در مرحله مدلول تصدیقی از اطلاق (أوی) و (واوی) و امثال آن، انحصار استفاده شود اما اگر برهان ما بر انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی قانون (الواحد لایصدر الا عن واحد) باشد دیگر نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت و اگر جزاء و یا محمول شخص حکم باشد بازهم با آن قانون عقلی مفهوم استفاده می شود.

ص: ۳۶۰

انحصاریت شرط:

۱)اینکه در مفهوم شرط یک ادعا این است که ادوات شرط برای علیت انحصاری وضع شده باشد که معمولا این را نفی می کنند

۲)و یک ادعا این است که مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)می گوید که با اطلاق و سکوت از ذکر عدل (اطلاق واوی) و یا ذکر جزء دیگر (اطلاق واوی) انحصاریت شرط در مرحله مدلول تصدیقی از جمله فهمیده می شود

۳)یک مبنای سومی هم صاحب کفایه(رحمه الله)(۲)مطرح می کند و می فرماید که از قانون الواحد انحصاریت در مرحله مدلول تصدیقی استفاده می شود که وقتی جمله شرطیه ظهور در ترتب و یا دخالت و علیت شرط به خصوصیته در حکم داشت انحصاریتش را با ضم این قانون عقلی استفاده می کنیم که اگر علت دیگری هم برای همین واجب باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید بله اگر علت، جامع میان دو شرط و یا وصف باشد علت واحد است ولی این خلاف ظهور دخل شرط و یا وصف به خصوصیته است لهذا با ضم این قانون می گوئیم شرط مثلاً علت منحصره است.

ازطریق سوم مفهوم درست می شود:

ایشان در این نکته دوم می خواهد بگوید که اگر مدرک مابر انحصاریت این طریق سومی شد در این صورت نیازی به رکن دوم نخواهیم داشت یعنی حتی اگر معلق شخص حکم و یا صرف وجود حکم باشد باز هم مفهوم درست می شود چون اگر شخص حکم دیگری هم باشد که آن شخص دیگر هم ناشی از آن شرط دیگر باشد

قاعده الواحد در واحد نوعی:

۱- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۱۹.

۲- کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۵.

به خصوصیته اگر قاعده واحد را در واحد نوعی قبول کردیم لازمه اش صدور یک نوع از طبیعت وجوب اکرام زید از دو علت است که صدور واحد از کثیر است

قاعده الواحد در واحد شخصی:

و اگر قاعده الواحد را در واحد شخصی قائل شدیم و نگفتیم الواحد بالسنخ لا یصدر الا عن واحد بلکه واحد شخص لایصدر الا عن واحد باز هم می شود مفهوم را استفاده کرد زیرا که در فرض تحقق آن وصف یا شرط دیگر از برای شخص وجوب دیگر لازم می آید یا توارد علتین بر معلول واحد شود و یا اجتماع مثلین، و یا خلاف ظهور و اطلاق متعلق امر و وجوب شود یعنی جائی که با مجیء زید علت دیگر برای وجوب اکرام دیگری بیاید اگر یک وجوب فعلی شود این توارد علتین بر معلول واحد است که محال است و اگر دو وجوب بر یک اکرام بیاید این اجتماع مثلین است در یک متعلق که محال است و اگر دو فرد از اکرام واجب شود این هم خلاف ظاهر است چون معنایش این است که اذا جاء زید فاکرمه یعنی فاکرمه اکراما آخر و این قید خلاف اطلاق متعلق امر است و لازمه اش این است که متعلق جزاء و حکم را به فرد دیگری از اکرام قید بزنیم و چون این اطلاق این قید را نفی می کند وجوب اکرام دیگری به سبب دیگری هم نفی می شود بنابراین حتی اگر قاعد الواحد را به لحاظ شخص وجوب اکرام جاری کنیم بازهم مفهوم ثابت می شود

ضابطه استفاده مفهوم از جمله:

راه اول:

می شود این گونه گفت که اگر رکن دوم را سنخ حکم به معنای طبیعه مطلقه ساریه تفسیر کردیم که تمام حصص وجوب مربوط به شرط و یا وصف است خود این رکن به تنهایی یک ضابطه برای استفاده مفهوم خواهد بود و رکن اول را نیاز ندارد و این یک راه برای استفاده مفهوم است.

راه دوم:

این است که معلق ذات طبیعت باشد بما هی هی و سریان در افراد یا صرف الوجود همه خارج از مدلول اسم جنس باشند و ذات طبیعت وجوب مدلول امر است که نوع حکم به این معنی رکن اول را لازم دارد یعنی لازم داریم نسبت تعلیقیه یا انحصار را ثابت کنیم یا از راه مدلول لفظی و یا با اطلاق تا مفهوم استفاده شود و انحصاریت ترتب ذات طبیعت وجوب اکرام مثلاً بر مجیء است که مفهوم را اثبات می کند لازم داریم پس اگر رکن دوم را به این معنی گرفتیم ـ که صحیح هم همین است ـ رکن اول را ـ به معنای اعم از نسبت التصاقیه و یا انحصاریت ـ نیاز داریم یا از راه اطلاق و یا از راه وضع تا بگوئیم ذات طبیعت وجوب اکرام زید منحصرا مربوط به شرط است و انتفاء مطلق وجوب از آن استفاده شود.

راه سوم:

برای مفهوم این است که بخواهیم به قانون (الواحد لا یصدر الا عن واحد) انحصاریت را ثابت کنیم در جایی که نه لفظ جمله دلالت بر انحصاریت دارد و نه با اطلاق و سکوت واوی و اوئی بتوانیم انحصاریت را ثابت کنیم ولی قانون واحد را قبول کنیم ـ مانند بیانی که در کفایه آمده است ـ در این صورت هم مفهوم تنها با رکن اول ثابت می شود و رکن دوم را نیاز نداریم یعنی حتی اگر شخص حکم هم مربوط به آن علت منحصره باشد از آن قانون مفهوم فهمیده می شود.

ص: ۳۶۳

نتیجه:

بنابراین طبق ضابطه و طریق اول و سوم رکن اول را نیاز نـداریم و طبق ضابطه و طریق دوم هر دو رکن را نیاز داریم و چون دو طریق اولی و سومی فی نفسه باطل است و طریق دوم صحیح و معقول است پس هر دو رکن را می خواهیم.

طریق سوم باطل است:

چون قاعـده واحـد در احکام جاری نیست و لـذا به رکن دوم نیاز داریم ولی مرحوم آخونـد(رحمه الله) که این قاعـده را قبول دارد به رکن دوم نیاز ندارد

طریق اول باطل است:

همچنین اگر کسـی طریق اول را قبول کنـد و اطلاـق امر را به معنای شـمولی آن و طبیعت ساریه بدانـد به رکن اول نیاز نـدارد ولی ایـن هـم درست نیست به جهت این که جمله امر بر اطلاـق به این معنـا دلاـلت نمی کنـد و این چنین اطلاـقی در قضایـای شرطیـه هم قابـل اثبـات نیست و در راه دوم درست است که طـبیعت امر به معنـای ذات وجـوب باشـد که مـدلول جمله امر هم همین است که اگر این مربوط به شرط یا وصف شد و رکن اول را هم داشتیم مفهوم به دست خواهد آمد.

نتیجه:

پس در ضابطه مفهوم که گفته انـد دو رکن لازم دارد درست است ولی با تعـدیلی که در توضـیح آن داده شد بنابراین سه راه برای ضابطه مفهوم تصویر دارد که یکی از آن سه متوقف بر دو رکن است .

تعبیر محقق عراقی(رحمه الله)(۱) در مقالات:

فرموده اند، که نسـبت به این دو رکن می گوید رکن اولش مورد بحث نیست و میان مثبتین مفهوم و منکرین آن مسلم است و چه جمله شرطیه باشد، چه حملیه و یا وصفیه، ظهور دارد در این که قیودی که در کلام ذکر شده به خصوصیته علت آن حکم است و این مسـلم است و این همـان انحصـاریت قیود است و در حقیقت اختلاف و نزاع در این که مفهوم در جمله هست یا نه به نزاع در رکن دوم برگشت می کنـد که آیا شـخص حکم معلق و مقیـد به آن شـرط یا قید انحصاری است یا نوع حکم و در دلالت جمله بر این رکن دوم نزاع و بحث است

۱- مقالات الأصول، آقا ضیاء الدین العراقی، ج۱، ص۴۰۵. نهایه الافکار، ج۲، ص۲۵۱.

شاهد:

هم می آورد که در جائی که جمله وصفیه وارد شود مثل (اکرم العالم العادل) و مطلق هم بیاد (اکرم العالم) ولی از خارج بدانیم یک حکم بیش تر نیست مطلق را بر مقید حمل می کنیم و این حمل مطلق بر مقید برای این است که دخالت قید عادل در حکم بر حسب ظهور خطاب انحصاری است که وقتی این شد دیگر وجوب نمی تواند مطلق باشد و علت دیگر نمی شود در حکم دخیل باشد و لذا مطلق را باید بر مقید حمل کرد و نمی شود شخص این حکم آن جا هم باشد مگر موضوع جامع باشد و قید عادل علت و دخیل منحصر نباشد که این خلاف ظهور است در این که آن قید بخصوصیته در حکم دخیل است پس این که این عنوان به خصوصه دخیل در حکم و علت منحصر است مسلم است و بحث در باب مفاهیم در این است که حکم سنخ حکم است یا شخص حکم است .

رد نظر محقق عراقی(رحمه الله):

لیکن این حرف درست نیست زیرا که اگر محمول شخص حکم بود دخل این قید در این شخص از جمله استفاده می شد چون تشخص حکم به جعل آن است و هر جعل می تواند یک موضوع داشته باشد نه بیشتر لهذا اگر جعل هم یک جعل باشد قهرا حکم دیگری بر مطلق یا مقید دیگری نخواهد بود ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم بود ممکن است دو عنوان در ایجاد یک نوع از حکم دخیل باشد و هر کدام یک جعل داشته باشند پس اگر محمول شخص شد دخالت قیود به نحو انحصاریت در آن جعل شخص صحیح است ولی اگر محمول نوع و طبیعی حکم شد در این جا دیگر آن نکته نخواهد بود و تعدد جعل معقول است و لذا لازم است از انحصاریت آن شرط یا وصف از برای نوع و طبیعی حکم هم بحث شود که همان بحث از رکن اول است .

ص: ۳۶۵

نتیجه:

بنابراین استظهار ایشان تمام نمی باشد و در ذهن ایشان خلط شده است که فکر کرده انحصاریت شرط یا وصف مطلقا مسلم است حتی در قضایایی که طبیعی و سنخ حکم محمول است که این مطلب صحیح نمی باشد .

[۱]بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۴.

[۲]اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۴۱۹.

[۳]کفایه الاصول، الآخوند الخراسانی، ص۱۹۵.

[۴]مقالات الأصول، آقا ضیاء الدین العراقی، ج۱، ص۴۰۵.

۴.نهایه الافکار، ج۲، ص۲۵۱.

مفهوم جمله شرطیه (۹۴/۰۱/۱۶)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم جمله شرطیه

آیا جمله شرطیه مفهوم دارد؟

جهت سوم از بحث در باب مفاهیم بحث از مفهوم جمله شرطیه است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا خیر در رابطه با مفهوم داشتن جمله شرطیه بحث و نقض و ابرام های زیادی شده است مدلول و جمله شرطیه نیز تجزیه و تحلیل شده است که بحث های نسبتا خوبی مطرح شده است و در وجود مفهوم از برای جمله شرطیه در اصول اختلاف شده است هر چند در فقه معمولاً به آن تمسک می شود و تعبیر به این که آیا مفهوم شرط حجت است یا خیر که در برخی از تعبیرات مسامحه است زیرا که مقصود آن است که آیا برای جمله شرطیه مفهوم هست یا خیر و الا اگر باشد هر دلالت و ظهور لفظی حجت است و این مطلب روشن است .

معیار مفهوم داشتن:

ما قبلا عرض کردیم که معیار و ضابطه مفهوم داشتن به یکی از سه طریق است

طریق اول:

یکی این که جمله دلالت کند براین که مطلق حکم به معنای اطلاق انحلالی و مطلق الوجود آن مقید به قید و شرطی باشد که اگر این چنین اطلاقی در حکم مقید به شرطی بود معنایش این است که هیچ حصه ای از حصص آن حکم نیست که بدون

این قید باشد و این جا مفهوم درست می شود و آن حکم به نحو سالبه کلیه در فرض نبودن قید منتفی می شود یعنی عند انتفاء آن قید یا شرط دیگر هیچ حصه ای برای آن حکم نمی باشد که همان مفهوم است .

ص: ۳۶۶

طریق دوم:

طریق دوم این بود که ما از جمله شرطیه علیت انحصاری آن شرط را بفهمیم و این انحصاریت اگر استفاده شد لازم نیست جزاء هم مطلق الوجود باشد بلکه کافی است ذات طبیعت یا صرف الوجود حکم باشد .

طریق سوم:

طریق دیگری هم گفته شد که اگر از جمله شرطیه تعلیق جزاء را بر شرط بفهمیم که سنخ حکم ـ به معنای ذات طبیعت حکم ـ معلق بر شرط است و نسبت تعلیقیه را استفاده کنیم بازهم مفهوم استفاده می شود و اطلاق هم لازم نیست به معنای مطلق الوجود و انحلالی باشد بلکه به معنای ذات طبیعت است که بر آن شرط معلق شده است و این هم راه سوم است که توضیح آنها اجمالاً گذشت

طرق اثبات مفهوم شرط:

در مفهوم شرط باید دید که از این طرق کدامشان قابل اثبات است و کدام قابل اثبات نیست حال یا به دلالت وضعی که در مرحله مدلول تصوری مفهوم ثابت می شود و یا با اطلاق و مقدمات حکمت که در مرحله مدلول تصدیقی مفهوم ثابت می شود که بحثش می آید .

ذکر چند نکته:

ولیکن قبل از این که وارد اصل بحث شویم چند نکته مقدماتی باید مطرح شود که توضیح آنها لازم است.

نکته اول:

این است که هر سه طریق در جائی است که حکم در جمله تمام شده باشد و بعد از تمام شدنش آن را مربوط به آن قید یا شرط کنیم یعنی تقیید به آن شرط در طول تمام شدن جمله حکمیه حکما و موضوعا و تحقق نسبت تامه انجام گیرد اما اگر قید و شرط قبل از تمامیت حکم در جمله حکمیه بیاید و قید در متعلق حکم یا موضوع حکم یا در قوام خود حکم باشد پیاده کردن آن سه طریق از برای استفاده مفهوم به نحو سالبه کلیه ممکن نیست.

ص: ۳۶۷

تمامیت جمله حکمیه:

حاصل این که قید یک وقت بعد از تمام شدن جمله حکمیه است و یک وقت قبل از تمامیت و اکتمال جمله حکمیه است و در خود آن جمله حکمیه می خواهد اخذ شود که اگر قید قبل از تمام شدن جمله حکمیه بیاید این طرق سه گانه در آنها معمولاً تمام نیست اما اگر قید بعد از تمام شدن جمله حکمیه بیاید جا برای آن سه طریق و سه ضابطه از برای مفهوم باز می شود که فرق بین جمله شرطیه و وصفیه یا لقبیه در همین نکته است.

مفهوم درجمله حملیه،وصفیه،لقبیه:

در امثال جمله حملیه، وصفیه و یا لقبیه قید داخل در خود جمله حکمیه است مثلا- اکرم العالم العادل قید عادل قبل از تمام شدن جمله حکمیه و در مدخول و یا متعلق آن است نه این که اکرام عالم تمام شده و می خواهیم آن نسبت تامه به حکمیه را به عادل بودن ربط بدهیم و لذا نه اطلاق به طریق اول در آن جاری است چون هنوز حکم تمام نشده که بگوئیم مطلق وجودش مشروط و مقید به آن شرط است یا بر آن معلق است و یا علت انحصاری سنخ حکم است

تفاوت جمله شرطیه با وصفیه وحملیه:

لیکن در جمله شرطیه این گونه است چون که جمله حکمیه که جزا و نسبت تامه است و کامل شده است و اگر ربط به شرط هم نبود جمله جزاء جمله حکمیه تامه بود که می گفت اکرام زید واجب است و مطلق بود ولی با این شرط می خواهیم آن جمله حکمیه را مربوط به آن شرط کنیم ولی در قید و وصف در جمله حملیه این گونه نیست و اگر گفت اکرم زیدا الجائی در این جا مجی را قید موضوع یا متعلق و یا حکم قبل از تمام شدن جمله حکمیه قرار داده است و این تقیید به آن قید طولی نیست تا بشود سنخ حکم را معلق یا منحصر در آن شرط کرد و یا اطلاق به نحو انحلالی نسبت به حکم جاری کرد زیرا هنوز حکمی فرض نشده است اما وقتی تقیید به شرطی در طول تمامیت جمله حکمیه شد آن سه راه از برای استفاده مفهوم و سالبه کلی جا دارد .

ص: ۳۶۸

قاعده احترازیت قیود:

البته مفهوم به نحو سالبه جزئیه در نحو اول هم یعنی جمله حملیه راه دارد و این یک قاعده دیگری است که مفهوم نیست بلکه قاعده احترازیت قیود است مثلا وقتی می گوید اکرم العالم العادل اخذ قید عادل در جمله حکمیه دلالت دارد براین که در این حکم دخیل است و اگر دخیل نبود آوردن این قیـد لغو بود و نباید این قید را می آورد و حال که این قید را آورده از باب دفع لغویت معلوم می شود که در این حکم دخیـل است و می خواسـته با ذکر آن احتراز کنـد از موردی که وجوب اکرام نـدارد و معنایش این است که اکرام عالم بـدون عـدالت مطلقا واجب نیست و این را می گویند ظهور قیود در احترازیت که قید بالاخره می خواهد حالتی را خارج کند و نفی حکم را در فاقد قید کند

سالبه جزئیه:

لیکن این به نحـو سـالبه جزئیه است نه بیشـتر از آن و این هم ظهـوری است در کلاـم و ظهور آوردن قیـد در عـدم لغویت و یا احترازی بودن آن قیـد است و این ظهور تنهـا این مقـدار را ثابت می کنـد که به نحو سالبه جزئیه در فرض نبودن این قیـد یک جائی بایـد باشـد که اکرام زیـد واجب نباشـد و الا ذکر آن لغو و محترزه نبود و سالبه کلیه که مفهوم است از آن اسـتفاده نمی شود که البته این هم آثاری دارد یکی از آثارش این است که ممکن است سالبه جزئیه قدر متیقن داشته باشد که انتفاء آن قدر متیقن ثابت می شود.

اگر حکم مطلق باشد:

ص: ۳۶۹

یکی دیگر این است که اگر جائی مطلق هم بیایـد و بگوید اکرم العالم و علم به وحدت حکم باشد در این جا می گویند چون یـک حکم نمی توانـد دو موضوع داشـته باشـد هم مطلق و مقیـد و ظهور مقیـد در دخالت قیـد اقوی و بیشتر از ظهور مطلق در اطلاق است لذا مطلق بر مقید حمل می شود در جائی که علم به وحدت جعل باشد واین برخی از آنها ظهور قید در احترازیت است اما مفهوم به معنای انتفا سالبه کلیه است این در جایی است که بتوانیم اطلاق را در جمله حکمیه به معنای سنخ حکم اخذ کنیم که متوقف است براین که جمله حکمیه را تمام شده لحاظ کرده و به آن شـرط مقید کنیم و این در جمله شـرطیه روشـن است و در بـاقی مـوارد این گونه نیست این یـک نکته که نکته توضـیحی است که بیـان می کنـد چه فرقی بین جمله شـرطیه و وصفیه و یا قیدیه است.

نکته دوم:

نقض محقق خوئی(رحمه الله) به مرحوم میرزا(رحمه الله):

ایشان گفته اند بحث از مفهوم داشتن جمله شرطیه مبتنی بر این است که شرط قید مدلول هیئت باشد نه قید ماده و متعلق حکم و این اشـاره به بحثی است که در واجب مشـروط و مطلق گـذشت که قیودی که شـرائط وجوب است مثـل اسـتطاعت که قید وجوب حـج است، این قبیـل قیود که اگر نباشـند وجوب فعلی نیست و اگر قیـد وجوب باشـد وجوب مـدلول هیئت امر است و هیئت هم معنـای حرفی و نسبی دارد و معنـای حرفی هم جزئی است و قابل تقییـد نیست و هم ملحوظ آلی و تبعی است و قابل لحاظ اسـتقلالی جهت تقیید نیست و لذا برخی مانند مرحوم شـیخ(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله)گفته اند قید نمی تواند به مدلول هیئت بخورد

ص: ۳۷۰

حل شیخ و میرزا (رحمهما الله):

بنابراین یکی از راه حل ها راه حلی بود که مرحوم شیخ(رحمه الله)(۱) آورده بود که شرائط وجوب هم به ماده و متعلق وجوب بر می گردد و مرحوم میرزا(رحمه الله)(۲) هم آن را پـذیرفت منتها نه به ذات متعلق که مثلاً مطلق اکرام است بلکه ماده ای که منتسب به وجوب است مقیـد به شـرط وجوب است یعنی الاکرام الواجب بما هو واجب مقید است که در نتیجه حیثیت وجوب هم مقید می شود و اگر این شـرط نباشد وجوب هم نیست و اما اگر قید مطلق اکرام باشد اگر قید هم نباشد وجوب فعلی است و تحصـیل قید واجب می شود مانند ظهور در صـلات که خلف است ولی اگر قید ماده منتسـبه باشد، در صورتی که قید نباشد وجوب هم نیست

توجیه مرحوم میرزا(رحمه الله)برکلام شیخ(رحمه الله):

و این که برخی کلام شـیخ(رحمه الله)را حمل بر این کرده اند که قید مطلق ماده است درست نیست و این واضح البطلان است و بدین ترتیب مرحوم میرزا(رحمه الله)کلام شـیخ(رحمه الله) را توجیه می کند که قید به ماده بر می گردد منتها ماده منتسـبه به حکم که دیگر آن اشـکال وارد نشود و محـذور جزئی بودن معنای حرفی و یا غیر قابل تقیید بودن دیگر وارد نیست چون ماده مقید و منتسب بما هو مقید هم معنای اسمی است و قابل تقیید است البته ما در آن بحث اصل اشکال عدم امکان تقیید هیئت را نپذیرفتیم .

خلاصه اشکال محقق خویی(رحمه الله):

حـال در اینجا مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)(۳)می گویـد طبق این مبنی که قید را به ماده بر می گرداند دیگر جمله شـرطیه با جمله وصـفیه فرقی نمی کنـد و شـرط از قیود متعلق حکم می شود و مثل جمله وصـفیه می گردد زیرا که منظور از این که می گویند وصف مفهوم ندارد این است که قیود اخذ شده در موضوع یا متعلق حکم مفهوم ندارد و منظور نفی مفهوم قید است نه خصوص عنوان وصف و شما که همه قیود و شرایط را به ماده بر می گردانید شرط در جمله شرطیه هم از قیود متعلق حکم می شود و مفهومش مفهوم وصف و قیـد است و خواهیم گفت که جمله قیـدیه مفهوم نـدارد و طبق مبنای شـما جمله شـرطیه لبا و ثبوتا عین جمله وصـفیه است و اگر در این جا قائل به مفهوم شوید در جمله وصفیه هم باید قائل به مفهوم شوید و به خاطر این اشـکالات ایشان می گوید یکی از شـرائط داشـتن مفهوم در جمله شرطیه این است که شرط قید هیئت باشد در جمله جزاء، اما اگر قید متعلق در جزاء شد مثل قضیه وصفیه می گردد.

۱- مطارح الانظار، شیخ انصاری، ص۴۹.

۲- اجود التقریرات، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۱، ص ۱۳۰.

۳- دراسات فی علم الاصول، السید علی الهاشمی الشاهرودی، ج۱، ص۲۷۲.

جواب اشکال:

ما عرض می کنیم، نکته ای که در بحث اول گفتیم پاسخ ایشان است که درست است که طبق مبنای مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم شیخ(رحمه الله) نمی توانیم مدلول هیئت را مقید به قید و شرطی کنیم لیکن منشأ آن بحث، اشکال حرفی بودن مدلول هیئت است که با تبدیل آن به معنای اسمی از طریق عنوان ماده منتسب و تقیید آن مشکل حل می شود لیکن این راه حل اگر قبل از تمامیت جمله حکمیه باشد و در طول آن نباشد مفهوم ندارد اما اگر در طول تمامیت جمله حکمیه لحاظ شود و مقید به شرط شود مفهوم دارد.

خلاصه نظر شیخ و میرزا(رحمه الله علیهما):

و به عبارت دیگر امثال مرحوم شیخ(رحمه الله) و مرحوم میرزا(رحمه الله)که می گویند باید متعلق امر مقید به قید شود مثلاً قائلند که اکرام منتسب را مقید می کنیم یعنی اکرام بماهو واجب و این یک تقریبش این است که مدلول هیئت از خلال یک مفهوم اسمی لحاظ شود یا این که بگوئیم خود اکرام خاص که حصه اکرام واجب و منتسب است مقید می شود که خودش معنای اسمی است در هر دو این تقریب ها گاهی این ماده بعد از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود و یک وقت قبل از عروض و ملاحظه نسبت تامه مقید می شود که صورت اول جمله وصفیه و قیدیه است و صورت دوم که تقیید در طول لحاظ نسبت حکمیه است جمله شرطیه است و چون که در طول تمامیت نسبت و جمله حکمیه آن سه طریق و معیار اخذ مفهوم در آن می آید.

ص: ۳۷۲

پس بنـابراین اینگونه نیست که طبق مبنـای مرحوم میرزا(رحمه الله) و مرحوم شـیخ(رحمه الله) که قیـد را به ماده بر می گردانند جمله شرطیه و وصفیه نباشد .

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۱/۱۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم شـرط بود و عرض شد که لازم است قبل از دخول در تطبیق آن سه معیار بر جمله شرطیه، چند نکته را توضیح دهیم که دیروز دو نکته گذشت

نکته سوم: مطلبی است که آقـای خوئی(رحمه الله) در تقریرات محاضـرات(۱)فرموده و در تقریرات سـابق مثل دراسات مطرح نشده است و در آنجا همان تقریبی که در بیان مرحوم میرزا(رحمه الله)است ــ یعنی اثبات انحصاریت ــ ذکر کرده اند ; ایشان در محاضـرات می گویـد طبـق مبنـای مشـهور کـه دلالـت الفـاظ بر معـانی را دلالـت تصـوریه می داننـد جملـه شـرطیه دال بر انحصـاریت نیست و همه تقریبـات را حتی تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) را رد می کنـد و می فرمایـد: اصـلاً جمله شـرطیه بر علیت هم دلالت ندارد فضـلا از این که بر علت منحصره دلالت کند و از این راه نمی شود مفهوم را اثبات کرد ولی می فرماید مـا اصل مبنای مشـهور در وضع را قبول نکردیم و گفتیم حقیقت وضع اعتبار لفظ بر معنی که دلالت تصوری است نیست بلکه وضع به معنای تعهد است یعنی هر کسـی که اهل لغتی است متعهد است که هرگاه آن لفظ را استعمال کند قصد کند اخطار و حکایت و یا انشاء معنی راکه طبق این مسـلک دیگر معنای وضـعی دلالت تصوری نیست بلکه دلالت تصـدیقی و ملازمه میان دو وجود است; استعمال لفـظ و قصـد حکـایت یـا انشـاء این ملازمه از باب تعهـد و التزام است که در اثر آن قهراً اگر لفظ را بیـاورد آن معنی را قصـد کرده است البته این تعهـد منشأ انس ذهنی هم میـان تصور لفظ و تصور معنا می شود ولی این وضـع نیست بلکه وضع عبارت از آن تعهد است و دلالت حاصـله از آن تصدیقی است و ایشان در بحث وضع به تفصـیل این نکته را مطرح کرده و آن را اثبـات نموده و همچنین در جاهـای مختلف آثـاری را بر آن بار کرده انـد که یکی هم این جا است ایشان می فرماید که طبق مبنای مشـهور جمله شرطیه دلالت بر علیت ندارد چه برسد به انحصاریت چرا که هیچ دال تصوری بر علیت انحصاری شـرط در جمله شـرطیه نیست و تقریبات اطلاقی هم تمام نیست چنانکه خواهـد آمـد ولی اگر ما مبنای تعهـد را قائل شویم پس در جمله شـرطیه یک تعهدی لازم است یعنی متکلم متعهد می شود وقتی که جمله شـرطیه را به کار می گیرد قصد انشا یا قصـد اخبار داشـته باشـد مثلاً وقتی می گویـد (اذا جاء الشـمس فالنهار موجود) و یا می گوید (اذا جاء زید فاکرمه) باید قصـد حکـایت و یـا ابراز اعتبـار نفسـانی درکـار باشـد و در باب قضایای اخباری حتی کسـی که کاذب است قصـد حکایت را داراست و صدق و کذب مربوط به مدلول وضعی جمله نیست بلکه کذب و صدق به لحاظ مدلول تصوری نسبت ثبوتی است که ثبوت و عـدم ثبوت آن نسبت در اختیار مکلف نیست و نمی توانـد در تعهـد او داخل باشد پس متکلم نمی تواند به ثبوت آن نسبت متعهد باشد بلکه متعهد است به قصد حکایت که آن هم در جمله کاذبه هم فعلی و صادق است.

ص: ۳۷۳

۱- محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۱۰.

بعـد می فرماید حال که اینگونه شد در قضـیه شـرطیه مدلول وضـعی تعهدی آن نمی تواند مربوط به نسـبت در جزا و یا شـرط باشـد بلکه باید به خود جمله شـرطیه ـ کبری ـ مربوط باشد چون اگر جزا جمله خبریه باشد تعهد به خود این مدلول تصوری نمی توانـد مـدلول وضـعی و تعهـدی باشـد و متکلم هم نمی خواهـد قصـد اخبار از آن را بدهد زیرا که گفته اند صدق قضـیه شرطیه به صدق طرفینش نیست پس قصد اخبار و حکایتش که مدلول وضـعی و تصدیقی فعلی است نمی تواند به لحاظ ثبوت محمول جزا برای موضوع جزا باشد چون قصد حکایت فعلی از آن را ندارد و ثبوت و لاثبوتش اختیاری مکلف نیست تا به آن تعهـد داشـته باشـد و بایـد فعلی اختیاری و قصـد حکایت بالفعل باشـد و آن نیست مگر تلازم بین جزا و شـرط و تعلیق جزاء بر شرط چه انشـائی باشـد و چه اخبـاری و متکلم قصـد ابراز اعتبـار حکم معلق بر آن شـرط را دارد اگر جزاء انشائی باشـد و اگر اخباری باشد بازهم قصد حکایت از آن تعلیق و تلازم را دارد که صدقش مسـتلزم صدق طرفین نیست پس اعتبار قضـیه تعلیقیه را ابراز کرده است و یا از آن قصـد اخبار نموده است بنابراین طبق مبنای تعهـد مدلول وضـعی بر می گردد به این که در جائی که جزا جمله خبریه است حکـایت از این تلازم کنـد و جـائی که جزا جمله انشائیه است جاعل می خواهـد یک انشا معلقی را اعتبار بکنـد ولذا در هر دو باید یک مدلول تصدیقی وضـعی که به معنای تعهد و قصد حکایت یا انشا است بالفعل باشد و آن نمی تواند به مفاد جزا بخورد بلکه باید به خود این ملازمه و جمله کبری بخورد.

پس جمله شرطیه طبق مبنای ایشان برای قصد ابراز معنای تعلیقی و تلازمی میان مفاد جزا و شرط وضع شده است و این تعلیق و توقف جزاء بر شرط که مستقل از صدق شرط و جزاء است و با عدم صدق آنها هم سازگار است مستلزم مفهوم است زیرا که لازم بیّنش این است که سنخ حکم در جزاء معلق و توقف بر شرط است پس شرط دیگری برای فرد دیگری از آن حکم هم نباید باشد و خلاصه قصد حکایت به خود کبری این جمله شرطیه بر می گردد و معنایش این است که در همه حالات هر وقت شرط بود این جزا هم می آید و وقتی قصد اخبار از تعلیق جزاء بر شرط شد نه اخبار از ثبوت جزا معنایش این است که سنخ آن حکم در جزاء معلق است بر این شرط پس وقتی آن شرط نبود سنخ حکم هم نیست و فرقی نمی کند که جزا خبری باشد و یا انشائی ولذا ایشان می فرماید که طبق مسلک مشهور نمی شود انحصاریت را ثابت کرد و طبق مسلک ما چون قصد حکایت و یا انشا را مدلول وضعی قرار می دهیم در جمله شرطیه قصد ابراز حکایت با انشاء از تعلیق جزاء بر شرط می شود و این معنا مستلزم مفهوم است به نحو لزوم بیّن.

این مطلب ایشان هم تمام نیست چون این که در جمله شرطیه مدلول تصدیقی مدلول وضعی است یا مدلول تصوری در هر دو صورت این بحث می آید که مدلول تصدیقی یعنی قصد اخبار یا انشاء بازاء چیست به ازاء جمله جزاء است و یا جمله شرطیه و کبری و مشهور هم قائلند که مدلول وضعی جمله شرطیه ــ کبری ــ دلالت تصوری تلازم بین جزا و شرط است و آن تلازمی که ایشان می گفت تصور هم دارد و مشهور می گویند آن مدلول وضعی است ولیکن مجرد تلازم میان شرط و جزاء چه مدلول وضعی خود همین مدلول تصوری باشد و چه مدلول وضعی قصد حکایت از آن و مدلول تصدیقی آن باشد هیچ کدام از این دو مبنا مفهوم را درست نمی کند زیرا که تلازم و نسبت ایجادی برای جزاء مستلزم انحصاریت شرط نیست و وقتی مفهوم درست می شود که مدلول وضعی چه تصوری باشد و چه تصدیقی نسبتی باشد که اقتضای انحصاریت و یا تعلیق و توقف باشد، یعنی اگر نسبت جمله جزاء یا شرط نسبت ایجادی باشد مدلول تصدیقی هم داشته باشد و آن مدلول وضعی باشد قصد حکایت از آن ایجاد است که اگر شرط موجود شد آن جزاء موجود می شود و این هم قضیه شرطیه است ولی تعلیق نبوده و ملازم با انتفای سنخ حکم در فرض تحقق شرط دیگری نیست ولی اگر آن نسبت میان جمله جزاء و شرط نسبت ایجادی نباشد بلکه نسبت تعلیقی باشد و بگوید الجزا معلق علی الشرط حال مدلول وضعی همین مدلول تصوری تعلیق باشد یا مدلول تصدیقی و قصد حکایت یا انشاء آن باشد این مفهوم دارد.

بنابراین درست است که شما مبنای خود را شرح دادید ولی اضافه کردید و گفتید که طبق مبنای ما قصد حکایت می خورد به تعلیق جزاء بر شرط نه نفس نسبت ثبوت حکم بر موضوعش در جزاء ولی این مطلب اضافی لازمه مسلک تعهد نیست بلکه مسلک تعهد موافق است با اینکه مدلول وضعی قصد حکایت از جمله شرطیه ـ کبری ـ به نحو استلزام و ایجاد جزا در جائی که شرط است باشد که اگر این گونه باشد دیگر مفهوم نیست .

حاصل این که نستبی که شما اسمش را انس ذهنی می گذارید و ما می گوئیم مدلول وضعی است اگر نسبت ایجادی نباشد و تعلیق باشد این نسبت مستلزم مفهوم است و تعلیق معنایش همین است و اگر مجرد نسبت ایجادی باشد مستلزم مفهوم نیست حتی طبق مبنای تعهد پس ربط دادن مفهوم در جمله شرطیه به مسلک تعهد تمام نیست و ما معنایش را نفهمیدیم و ایشان هم در دوره های سابق این را نگفته اند و فرقی نمی کند چه مدلول تصوری را مدلول وضعی بگیریم و چه مدلول تصدیقی را مدلول وضعی بگیریم طبق مسلک تعهد ثبوت مفهوم در جمله شرطیه ربطی به آن دو مسلک ندارد بلکه منوط به این است که ما آن نسبت را نسبت تعلیقیه بگیریم چه قصد اخبار از آن مدلول وضعی باشد که مسلک تعهد می گوید و چه خود تصور آن نسبت مدلول وضعی باشد و ایشان در صدر کلام مسلک تعهد را شرح می دهد ولی وقتی به ذیل می رسد که می خواهد نتیجه گیری کند بحث تعلیق و قصد حکایت از تعلیق جزاء بر شرط را می آورد که دلالت بر مفهوم بالملازمه البیّنه بالمعنی الاخص مربوط به اخذ خصوصیت تعلیق در معنای جمله شرطیه است که اگر چنین باشد حتی بر غیر مسلک تعهد شرطیه مفهوم خواهد داشت و اگر چنین نباشد و نسبت جمله جزاء به شرط نسبت ایجاد شرط و استلزام جزاء باشد حتی بنابر مسلک تعهد و قصد حکایت از چنین نسبتی و یا ابراز اعتبار آن مستلزم مفهوم نخواهد بود.

ص: ۳۷۶

این سه نکته از نکات توضیحی مهمی بود که می بایست قبل از دخول در اصل بحث از تقریبات مفهوم در جمله شرطیه مطرح می شد .

[۱]. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص ۲۱۰.

اصل مفهوم شرط (۹۴/۰۱/۱۸)

Your browser does not support the audio tag.

بعد از توضیح سه نکته ای که گذشت باید وارد اصل بحث مفهوم شرط شویم و گفتیم استفاده مفهوم سه راه دارد که باید دید در مفهوم شرط کدام یک قابل پیاده شدن است.

یکی این بود که ممکن است کسی از جمله شرطیه اطلاق انحلالی در جزا استفاده کند مثلا در جمله (ان جاء زید فاکرمه) از (فاکرمه) اطلاق انحلالی استفاده کند و بگوید کل وجوب اکرام های زید مشروط به مجی زید است و این نحو اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی مفهوم دارد زیرا که اگر یک وجوب اکرامی هم باشد که منوط به مجی زید نباشد و مثلا منوط به صدقه دادن زید باشد با این اطلاق منافات دارد پس باید هیچ سبب دیگری برای هیچ حصه دیگری از وجوب اکرام زید نباشد که قبلاً به این راه اشاره شد و این جا هم می گوئیم این راه در جمل شرطیه و امثال آن قابل پیاده کردن نیست چون ممکن است این اطلاق که به آن اطلاق انحلالی و یا مطلق وجودی می گویند در موضوعات و متعلق المتعلقات احکام جاری شود ولی در طرف حکم چه شرطیه باشد و چه حملیه جاری نمی شود; عقد الحمل و یا حکمی که محمول جمله حملیه است و یا جزاء شرطیه است در آن چنین اطلاق انحلالی جاری نمی شود و اطلاق انحلالی در عقد الوضع و آنچه که شبیه آن است مانند جمله شرط در شرطیه جاری می شود ولی در عقد الحمل جاری نمی شود و جزا هم شبیه محمول در جمله حملیه است و اطلاقش به نحو بدلی و یا صرف الوجود و ذات طبیعت است مثلاً وقتی می گوییم (زید عالم) مقصود صرف وجود عالم بودن است نه عالم به همه علوم بودن بر خلاف (العالم مفید) که طبیعت عالم در عقد الوضع اطلاقش انحلالی است و معنایش آن است که هر عالمی مفید است و تفصیل این در بحث تعلق امر به فرد یا طبیعت گذشت .

ص: ۳۷۷

جمله شرطیه هم همین گونه است جمله ای که شرط واقع می شود اطلاقش انحلالی است مثلاً جمله (اذا افطرت وجب علیک الکفاره) اطلاق شرطش انحلالی است یعنی هر افطاری را می گیرد چون عقد الشرط در شرطیه مثل عقد الوضع است ولی وقتی در جزاء می گوید وجب علیک الکفاره صرف الوجود وجوب کفاره جزاء است و نمی خواهد بگوید کل وجوب کفارات مترتب بر آن شرط است بنابراین عقد الجزاء قضیه شرطیه مثل عقد الحمل قضیه حملیه است و اطلاق انحلالی در آن جاری نمی شود و صرف الوجود طبیعت هم باشد قضیه شرطیه صادق است مثل محمول در (زید عالم) که اگر یک علم هم داشته باشد جمله حملیه صادق است و به تعبیر برخی از بزرگان مثل مرحوم حاج شیخ(رحمه الله)اطلاق به معنای مطلق الوجود در جزا راه ندارد و این تعبیری درست است که ایشان می گوید اطلاق انحلالی در جزا جاری نمی شود بله اگر جاری شود مفهوم درست است ولی جاری نمی شود پس طریق اول در جمله شرطیه راهی ندارد ولی باید دو طریق دوم و سوم را بررسی

کرد که یکی استفاده علیت انحصاری شرط است و دیگری هم استفاده تعلیق که بیان خاص خودش را دارد و ذکر خواهد شد که در آن ها اطلاق حکم و جزاء به معنای صرف الوجود هم کافی بود و ما ذیلاً تقریبات استفاده مفهوم بر اساس یکی از دو طریق دوم و سوم را بررسی می کنیم که اکثر آنها یعنی ما عدای تقریب أخیر مبنی است بر طریق دوم و تقریب اخیر مبتنی بر طریق سوم است.

تقریب اول: این که کسی ادعا کند که جمله شرطیه وضع شده است برای این که شرط علت انحصاری جزاء است و این که غیر از آن علت دیگری برای سنخ و طبیعت حکم جزاء ـ نه شخص این جعل ـ نیست که اگر کسی این ادعای وضع را بگوید و در جزاء هم اطلاق به معنا به ذات طبیعت وجوب و سنخ حکم جاری است خیلی روشن است که در این صورت جمله شرطیه مفهوم خواهد داشت چون ثابت می شود که این علت سنخ حکم است و علت انحصاری آن هم هست .

اشکال: بطلان این تقریب روشن است چون جمله شرطیه بر اصل علیت هم دلالت ندارد فضلاً از علیت انحصاری زیرا که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و حال این که شرط علت جزا هم نیست و گاهی اوقات شرط معلول است و جزاء علت و یا هر دو معلول علت دیگری هستند و استعمال صحیح و شایع است و اگر این حرف درست باشد باید آن استعمالات ، مجاز باشند که این واضح البطلان است .

تقریب دوم: گفته شده است که جمله شرطیه دال بر ترتب و علیت است، فقط علیت انحصاری از آنجا که کامل تر از علیت غیر انحصاری است در جایی که قرینه باشد لفظ هم منصرف به فرد اکمل از معنا است و خواسته اند در این تقریب با انصراف انحصاریت را درست کنند .

اشکال: جواب این تقریب هم روشن است زیرا که اولاً: دلالت شرطیت بر اصل علیت هم ثابت نیست .

ثانیاً: اکملیت فردی از مصادیق معنا، وجه انصراف نیست و نکته انصراف انس ذهنی و کثرت استعمال و غلبه و جود و امثال این ها است و مجرد اکملیت ثبوتی یک فرد ملاک انصراف نیست .

ص: ۳۷۹

ثالثاً: انحصاریت یک علت اکملیت در علیت نیست بله علت تامه نسبت به علت ناقصه علیت اکمل است ولی انحصاریت مساوق با اکملیت در علیت نیست .

طبق این دو تقریب دلالت جمله شرطیه بر انحصاریت در مرحله تصوری جمله شرطیه خواهد بود که اگر دلالت بر انحصاریت به واسطه وضع و یا انصراف باشد دلالت بر مفهوم دلالت وضعی می شود و یک دلالت اثباتی و قوی از تقریبات اطلاقی می شود و چنین دلالتی شبیه به منطوق می شود مثل این که تصریح کند به انحصار طبیعی وجوب اکرام زید در فرض آمدنش و لذا این دو تقریب باطل و واضح البطلان است.

عمده سه تقریب دیگر است که تقریبات اطلاقی هستند یعنی در آنها پذیرفته شده است که جمله شرطیه دال بر علیت انحصاری نیست نه وضعا و نه انصرافا و خواسته اند از اطلاق استفاده کنند؛ یعنی از سکوت مولا- از ذکر شرط دیگری، انحصاریت استفاده می شود و این که علت دیگری برای جزاء نیست و این دلالت وضعی نیست بلکه دلالت تصدیقی و ظهور حالی می شود چون در جای خودش گفته شده است که دلالت اطلاقی دلالت تصدیقی است یعنی سکوت مولا در مقام اثبات از قیدی کاشف از این است که آن قید درعالم ثبوت در مراد مولا- هم نیست و اینها ظهورات حالی مقام اثبات است که کاشف از مراد در مقام ثبوت است ولهذا نیز دلالت تصدیقی می باشد و همه اطلاقات لفظی و مقامی این گونه است که دلالت تصدیقی هستند .

تقریب سوم تقریبی است که در کفایه الاصول آمده است و مشتمل بر سه بخش است یکی قبول دلالت جمله شرطیه بر لزوم جزاء با شرط یعنی ظاهر جمله شرطیه این است که شرط مستلزم جزاء است و وجوب اکرام زید قبلاً لازمه مجی زید است و ادعا می کنند که این مقدمه مقتضای لغت است زیرا که ادوات شرط و یا جمله شرطیه برای افاده لزوم و ارتباط جزاء و شرط وضع شده است به قرینه این که اگر در جائی هیچگونه تلازمه ارتباطی نباشد استعمال جمله شرطیه مجاز و مستهجن است مثل این که بگوییم (ان کان الانسان ناطقا فالحمار ناهق) پس باید تلازمی میان شرط و جزاء باشد و مشهور این را می گویند و کسی در این مقدمه اشکال نکرده غیر از حاج شیخ(رحمه الله)که آن اشکال را مطرح کرده و معنای دیگری را قائل شده که خواهد آمد.

بخش دوم این که جمله شرط بر علیت و ترتب هم دلالت دارد ولی این دلالت وضعی نیست و وضعا برای خصوص ترتب و علیت شرط برای جزاء وضع نشده است و لذا اگر معلولین علت ثالثه هم باشد استعمال صحیح است ولی ترتب جزاء بر شرط و علیت شرط برای جزاء هم از آن استفاده می شود از یک دلالت سیاقی به تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)و یا یک دلالت اطلاقی به تعبیر شهید صدر(رحمه الله)یعنی ترتب جزا بر شرط به نحو ترتب و این که شرط علت است برای جزا هم استفاده می شود منتها نه وضعا تا اشکال مجازیت گذشته بیاید بلکه این ترتب را از سیاق یا اطلاق می فهمیم مرحوم میرزا(رحمه الله)می گوید سیاق جمله شرطیه به خصوص جائی که فاء دارد این است که اگر شرط بیاید جزا می آید و این یک نوع ترتب و سببیت و مسببیت در مقام ذکر است و این که شرط را اول قرار داده و بعد می گوید که جزا محقق می شود این سیاق دال بر علیت و مقدم بودن شرط است چون می گوید جزا بعد از شرط است و تقدم زمانی که نیست پس ترتب علّی است و شهید صدر(رحمه الله) هم آن را تقریب کرده به این که چون شرط را جلوتر در مقام اثبات قرار دادیم مقتضای تطابق بین عالم اثبات و ثبوت ـ که این هم یک نوع اطلاق است ـ اقتضا دارد که این تناسب که در عالم لفظ و اثبات هست در عالم ثبوت هم باشد در عالم ثبوت هم شرط تقدم باید وجود داشته باشد که تقدم رتبی است.

پس علیت بـا این اصـاله التطـابق بین عالم ثبوت و اثبات ثابت می شود و این دو بخش در دو تقریب آینـده اطلاق هم مشترک است ولی تـا این جـا مفهـوم درست نمی شود زیرا که ممکن است علت دیگری هم برای آن حکم باشـد ولـذا بخش سوم می خواهـد که انحصـاریت را ثـابت کنـد که در این بخش سوم تقریبـات اطلاق با هم متفاوت است که در این تقریب گفته شـده است که انحصـاریت با اطلاق احوالی شـرط در جمله شـرطیه اثبات می شود زیرا که جمله شـرطیه (ان جاء زیـد فاکرمه) مجی زید را شرط قرار داده است مطلقا چه أمر دیگری باشد و چه نباشد یعنی در همه حالات مجی زید سبب وجوب اکرامش است و از این جهت اطلاق دارد که اگر سـبب دیگری برای وجوب اکرامش نباشـد این اطلاق درست است و اما اگر سـبب دیگری باشـد و وجوب اکرام زیـد منتسب به آن سـبب هم باشـد محـال است و یـا مخـالف اطلاق احوالی شـرط است زیرا اگر مثلاً برّ والـدین هم سبب دیگری برای وجوب اکرام زیـد باشد مقتضای اطلاق احوالی شـرط مجی در فرض تقارن با آن شـرط دیگر بازهم سببّب مجی برای وجوب اکرام زید تمام است یعنی آیا این جا هم مجی سبب وجوب اکرام می شود یا خیر اگر بگویید می شود این وجوب اکرام همان وجوب اکرام است یا وجوب دیگری است اگر یک وجوب اکرام باشـد این وجوب با مجموع آنها ایجاد شده یا با هر یکی اگر با مجموع باشد این خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که هر کدام سـبب مستقل است و اگر هر کـدام سـبب مسـتقل است این اجتمـاع سـببین تام بر یک مسـبب است که این هم محال است و اگر بگوئیـد دو وجوب است و هر کـدام وجوبی غیر از دیگری می آورد این دو وجوب به یـک اکرام تعلق گرفته یا به دو اکرام اگر به دو اکرام تعلق گرفته باشـد خلاـف اطلاـق است و اگر به یـک اکرام خورده این هم اجتمـاع دو وجوب است بر یـک متعلق که اجتماع مثلین است و محال است .

ص: ۳۸۲

پس تمام شقوق یا محال است و یا خلاف ظاهر، این که مجموع سبب باشد خلاف ظاهر شرطیه در سبب تام بودن است و این که هر دو سبب مستقل باشند برای یک وجوب، این هم محال است و این که هر دو سبب باشند برای دو وجوب که روی یک اکرام برود این هم اجتماع مثلین است و این که هر دو سبب باشند برای دو وجوب که روی دو فرد از اکرام رفته است این هم خلاف ظاهر اطلاق متعلق جزاء است و دو فرد از طبیعت وجوب نمی تواند به طبیعت اکرام تعلق بگیرد بلکه باید مقید شود به فرد آخر از اکرام و شق خامسی هم نیست پس فرض وجود علت و سبب دیگری برای وجوب اکرام زید یا ممتنع است و یا با ظهور اطلاق احوالی شرط و یا اطلاق جزا منافات دارد و طبق این بیان خواسته اند بگویند که کشف می شود ثبوتاً منحصراً باید مجی زید باید سبب طبیعی وجوب اکرام باشد و وجود سبب دیگر در کار نیست که همان مفهوم و سالبه کلیه است بله، اگر دلیل بر آن سبب دیگر بیاید اطلاق احوالی شرط و یا اطلاق جزاء را تقیید می زنیم ولیکن در صورت عدم دلیل سالبه کلیه که مفهوم است ثابت می شود.

ممکن است گفته شود این تقریب در جمله وصفیه نیز جاری است و مخصوص جمله شرطیه نیست یا به عبارت دیگر نیازی به این که جزاء سنخ حکم باشد ندارد و در موارد تقیید شخص حکم مانند جمله وصفیه و لقبیه نیز جاری می شود .

پاسخ: آن است که در جمله وصفیه و یا لقبیه قید و وصف چون که در شخص آن جعل و قبل از نسبت تامه حکمیه اخذ شده است قید متعلق آن حکم بوده و همانگونه که گذشت علت منحصره و قوام شخص آن جعل است که با فقدان آن، دیگر جعل فعلی نخواهد بود ولیکن این منافات با وجود شخص جعل دیگری ندارد و تقریب فوق در آن جاری نیست زیرا که جعل دو وجوب مثلاًـ براکرام عالم عادل و دیگری بر اکرام عالم کریم امتناعی ندارد زیرا متعلق دو وجوب دو عنوانی هستند که میان آنها عموم من وجه است و در عالم عادل کریم مؤکد می شوند و این بر خلاف جزاء که نسبت حکمه تامه است و شرط، قید در داخل آن نسبت نیست یعنی جعل دو وجوب بر (اکرام زید) و یا (اکرام عالم) بدون اخذ شرط قبل از تعلق حکم که لازمه اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء است و تقیید به شرط بعد از تماميّت نسبت تامه حکمیه در جزاء است معقول نیست و محال است و همین نکته فرق میان تقیید حکم در جمله شرطیه به شرط و تقیید حکم در جمله وصفیه لقبیه است که قبلاً نکته اول به آن اشاره کردیم بنابراین تقریب مذکور مخصوص به جمله شرطی می باشد و در جمله وصفیه و لقبیه جاری نمی شود.

بر این تقریب اشکالات متعددی دارد .

اشکال اول: اشکال به اصل مقدمه دوم این تقریب است که با تقریب آینده نیز مشترک است زیرا که دلالت سیاق یا اطلاقی جمله شرطیه بر سببیت شرط برای ترتب جزاء صحیح نیست و مجرد این که یک چیزی در عالم اثبات و لفظ مقدم قرار گرفت باید در عالم ثبوت هم مقدم باشد صحیح نیست و دلالت سیاقی و یا اصاله التطابق به این معنی نیست بلکه تطابق با تناسب میان عالم ثبوت و اثبات به این معنی است که هر چه در عالم اثبات از قیود و خصوصیات سلباً یا ایجاباً ذکر شود در عالم ثبوت هم همانگونه است اما این که هر لفظی در عالم اثبات مقدم ذکر شد معنایش این است که در عالم ثبوت هم مقدم است درست نیست مثلا فعل قبل از فاعل در کلام است در حالی که در عالم ثبوت قبل و مقدم بر فعل است پس از مجرد تقدم شرط ترتب ثابت نمی شود و فاء هم اگر بر جزاء داخل باشد برای ترتیب سبب و در سببی نیست پس مقدمه دوم صحیح نیست .

اشکال دوم: مقدمه سوم هم ناتمام است و اشکالات متعددی دارد من جمله این که این اطلاق احوالی شرط در جائی است که آن سبب محتمل دیگر با این شرط قابل جمع باشد و الا اگر متضادین و قابل جمع نباشند مثلاً بگوید اگر زید مسافرت کرد اکرامش کن اگر در حضر بود و صله رحم انجام داد اکرامش کن، این دو سبب با هم جمع نمی شوند تا اطلاق احوالی نسبت به یکدیگر داشته باشند و در اینجا دیگر اطلاق احوالی درست نیست و وجود چنین سببیت دیگری با اطلاق احوالی شرط منافات ندارد با این که مفهوم می خواهد این را هم نفی کند و بگوید اگر این سبب نباشد هیچ سبب دیگری برای جزاء در موارد عدم شرط نیست حتی سببی که با این شرط قابل جمع نیست و می خواهیم در سالبه کلیه و مفهوم این را هم نفی کنیم.

ص: ۳۸۴

اشکال سوم: اشکال دیگر این است که اصله این اطلاق درست نیست زیرا این که گفته شد اگر هر دو شرط با هم جمع شوند اگر هر دو و مجموع در ایجاد یک وجوب اکرام زید موثر باشند مثلاً خلاف ظهور شرط در سبب تام بودن است این صحیح نیست چون این جا هم سبب تام است ولی در تاثیر تام نیست و استقلالی که از جمله شرطیه استفاده می شود استقلال به این معنا است که نیازی به سبب دیگر ندارد و این منافات ندارد که در مورد اجتماع با دیگری هر دو جزء السبب بوده و با هم تاثیر بگذارند زیرا در آنجا هم در اصل تأثیر و ایجاد جزاء به آن دیگری نیاز ندارد .

اشکال چهارم: اشکال دیگر این که فرض دو حکم بودن در مورد اجتماع شرطین خلاف اطلاق در جزاء و یا محال نیست زیرا بعداً خواهیم گفت که تقیید ماده ای که در طول تعدد حکم باشد خلاف اطلاق نیست و نفس تعدد حکم مستلزم تعدد ماده است در مواردی و در برخی از احکام دو حکم قابل اجتماع بر یک متعلق است مثل احکام وضعی که ممکن است دو حق خیار و فسخ برای یک عقد ثابت باشد و این اجتماع مثلین و محال نیست و همچنین مانند اجتماع دو وجوب بر اکرام زید نمی باشد و اثرش این است که اگر یکی ساقط شود دیگری باقی است بنابراین این اطلاق احوالی شرط که تقریب اول از تقریبات اطلاقی اثبات انحصاریت است تمام نیست .

تقریبات اثبات مفهوم (۹۴/۰۱/۲۲)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تقریبات اثبات مفهوم برای جمله شرطیه بود که سه تقریب آن گذشت.

ص: ۳۸۵

تقریب چهارم: این تقریب مثل تقریب سوم است و از سه بخش تشکیل می شود یعنی یک مقدمه اش این است که جمله شرطیه وضعاً تنها دال بر لزوم است و مقدمه دوم این است که علیت و سببیت از تفریع جزا بر شرط فهمیده می شود که تقریبش گذشت و اشکالش هم گفته شد و آن اشکال این جا هم هست و مقدمه سوم را ــ که انحصاریت است ــ خواسته اند از راه قاعده واحد استفاده نمایند و حاصل تقریب آن این است که گفته شده مثلاً (ان جاء زید فاکرمه) ظهور دارد در این که خصوصیت مجیء در وجوب اکرام شرط است حال اگر شرط و سبب دیگری هم باشد چنانچه شرط دیگر بخصوصیته سبب و علت همان نوع از حکم ــ یعنی وجوب اکرام زید ــ باشد صدور واحد از کثیر لازم می آید زیرا که نمی شود دو علت متباین سبب وجوب اکرام باشند و اگر جامع بین این دو سبب و علت باشد که نوع واحد است این خلاف ظاهر جمله شرطیه است که مجیء زید بخصوصیته سبب است نه به عنوان دیگری پس اگر این ظهور را اخذ کردیم وجود سبب دیگری برای این نوع از حکم نفی می شود و مفهوم ثابت می شود.

این بیان هم مضافا به اشکال مشترک در مقدمه دوم، مقدمه سومش نیز صحیح نیست زیرا که در صدور واحد از کثیر اگر منظور واحد شخصی باشد که وجود سبب دیگری برای شخص دیگری از حکم است پس واحد شخصی از کثیر نشأت نگرفته است و صحیح در این قاعده هم واحد شخصی است و اگر مراد واحد نوعی است که بعضی قاعده را در آن هم جاری کرده اند آن هم در این جا منطبق نیست چون منظور از نوع حکم چیست؟ آیا مجعول است، یا جعل و یا ملاک؟ اگر مراد مجعول و

وجوب اکرام فعلی شده باشد قبلا- گفته شد که مجعول یک امر لحاظی و تصوری است و امر تصدیقی و حقیقی نیست و با تحقق شرط یا موضوع حکم چیزی در خارج حقیقیهً ایجاد نمی شود و مجعولات اعتباری همگی اینچنین هستند که ما بازاء حقیقی در خارج ندارند و وجود حقیقی برای جعل است و مجعول یک امر لحاظی است.

ص: ۳۸۶

اگر مقصود جعل است و این که جعل نمی تواند دو سبب و دو علت داشته باشد پاسخ آن است که جعل فعل جاعل است و علتش فاعل اوست نه شرط و شرط تنها قیدی در مجعول است که در جعل اخذ می شود و شرط علتش نیست و اگر مقصود تطبیق قاعد واحد بر ملاک جعل باشد چون وقتی مولا جعل می کند و شرطی می گذارد این شرط لابد در ملاک آن حکم دخیل است و شرائط موثر در ملاـ کند و سبب تحقق ملا کند پس اگر دو ملاک وجوب و از یک نوع مسبب از دو شرط متباین از هم باشند این فرض نیز محال است و جوابش این است که بر فرض که شرائط، علل ملاکات باشند و ملاکات هم تکوینی و حقیقی هم باشند و امر اعتباری نباشند چه کسی گفته که اگر سبب دیگری برای وجوب اکرام زید باشد برای هر دو وجوب یک ملاک است و وحدت نوعی ملاک از کجا کشف می شود بلکه اگر مولا وجوب اکرام دیگری برای زید داشته باشد مثلاً در فرض برّ به والدینش شاید ملاکش چیز دیگری باشد و لذا از قاعده واحد انحصاریت استفاده نمی شود .

تقریب پنجم: تقریبی است که برخی آن را به صاحب فصول(رحمه الله)نسبت داده اند و در کفایه هم آمده است(۱) که بهتر از دو تقریب گذشته است و بدین صورت است که ما نمی خواهیم از اطلاق احوالی شرط و یا قانون واحد استفاده کنیم بلکه می خواهیم به اطلاق خود قضیه شرطیه تمسک کنیم و انحصاریت سبب را استفاده نماییم زیرا که قضیه شرطیه دال بر استلزام شرط برای جزاء است که امر اول بود و این لزوم هم به نحو ترتب و علیت است که این امر دوم بود و امر سوم که اثبات انحصاریت است را این گونه اثبات می کنیم که مقتضای اطلاق در جمله شرط آن است که هم شرط سبب تام و مستقل است نه جزء سبب و هم عدل و بدیل ندارد زیرا که اگر جزء دیگر لازم بود باید آن را با «واو» عطف می کرد و می گفت پس سکوت از ذکر جزء دیگر که از آن به اطلاق «واوی» تعبیر شده نافی جزء دیگر است و استقلالیت و تمامیت سبب را ثابت می کند و از سکوت از ذکر عدل دیگر که از آن به اطلاق «أوئی» تعبیر شده است انحصاریت فهمیده می شود پس همان گونه که استقلالیت سببیت و علیت تامه شرط با اطلاق «واوی» اثبات می شود انحصاریت و عدم وجود عدل دیگری هم با اطلاق «أوئی» استفاده می شود زیرا که اگر سبب دیگری هم بود باید می گفت که (ان جاء زید او ــ مثلاً ــ اکرم الوالدین فاکرمه) و این که ساکت شده است پس معلوم می شود که عدل هم ندارد بنابراین اطلاق شرط هم سببیت و علیت تامه و هم انحصاریت و بلابدیل بودن را ثابت کرده است یکی را با اطلاق «واوی» و دیگری را باطلاق «اوئی» و لازمه اش مفهوم به نحو سالبه کلیه است زیرا که اگر سبب دیگری هم باشد خلاف این اطلاق «اوئی» است و این تقریب را مرحوم میرزا(رحمه الله)(۲) نقل می کند و دو اشکال بر آن وارد می کند.

۱- کفایه الاصول، ص۱۹۶.

۲- اجود التقریرات، ج۱، ص۴۱۹.

اشکال اول: یک اشکال این است که باید اجرای مقدمات حکمت و اطلاق درمجعول شرعی باشد و سببیت و علیت، مجعول شرعی نیست بلکه حکم عقلی متنزع از مجعول شرعی است .

اشکال دوم: اشکال دیگر _ که مهم است _ این است که این جا فرض کنیم که مجعول شرعی همین سببیت و استناد جزاء به شرط باشد این علیت و سببیت شرط برای جزائ چه منحصره باشد و چه غیر منحصره سببیتش یک نوع سببیت است و تغییر و یا تقییدی بر نمی دارد یعنی شرط، چه یک سبب منحصر باشد و چه سبب غیر منحصر این سببیتی که برایش جعل شده است صادق است و فرقی نمی کند و تقیید و تضییقی پیدا نمی کند تا بتوانیم با اطلاق آن را نفی کنیم لهذا از این که (أو) را در مقام اثبات نیاورده است چیزی کشف نمی شود چون سببیت دیگری ربطی به این سببیت ندارد پس اجزای اطلاق «اوئی» در سببیت صحیح نیست .

اشکال دوم ایشان درست است و روشن است ولی اشکال اول ایشان اضافی است چون جریان اطلاق، مخصوص به جعل انشایی و مجعولات شرعی نیست و در جملات خبری هم جاری است مگر این که مقصودشان این باشد که مجعول سببیت نیست و حکم است ولی اگر از جمله شرطیه سببیت استفاده شد اطلاق در آن هم جاری می شود و از اطلاق سببیت اطلاق منشأ آن که جعل شرعی است هم استفاده می شود.

تقریب ششم: اطلاقی است که مرحوم میرزا(رحمه الله) با آن مفهوم را ثابت کرده است و آن اطلاق در نفس تقیید مجعول شرعی به شرط است و فرموده است که گاهی شرط، قوام موضوع حکم _ مثلاً وجوب اکرام _ است و تکوینا موضوع مقید به آن قید است که اگر آن قید برود وجوب عقلا نمی تواند اطلاق داشته باشد مثل جمل شرطیه ای که مسوق برای بیان موضوع است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) یا _ (ان بقی زید و لم یمت فأکرمه) در این صورت حکم و جزاء اصلاً اطلاقی ندارد تا این که بگوئیم مولا می خواهد آن را قید بزند و این روشن است یعنی قضایای شرطیه که شرطش محقق موضوعش است مفهوم ندارد و ایشان می گوید قضایای وصفیه و لقبیه نیز همیشه این گونه هستند مانند اکرم العالم العادل که قید عادل قید موضوع حکم و محقق آن است .

ولی اگر شرط این گونه نبود و قوام موضوع حکم نبود و بدون آن هم حکم با موضوعش تام بود مثل مجیء زید که زید بدون مجیء هم وجوب اکرامش معقول و تام است و اگر نبود حکم مطلق بود ولیکن شارع می خواهد این اطلاق را مقید کند به نحوی که اگر شرط نمی کرد (اکرم زیدا) مطلق بود در این صورت وقتی اینچنین شرطی را که خارج از قوام و موضوع حکم است قید جمله حکمیه قرار می دهد معنایش این است در صدد است که جعل خود را مقید و محدود کند و وقتی محدود شد در نفس این تقیید، اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم وقتی مقیدش کرده چون که این تقیید در قضایای مجعوله کار خود مولا ـ در مقام جعل است به همان گونه که در مقام اثبات آمده است مقام ثبوت آن هم همین گونه است و تغییری ندارد یعنی جزء و شرط دیگری لازم نیست و الا باید آن را هم ولو با عطف به «واو» ذکر می کرد و از این استفاده می شود که مجیء زید تمام العله است و اطلاق «اوئی» را هم در این تقیید جاری می کنیم که اگر حکم ثبوتاً مقید به خصوص این قید نبود بلکه قید جامع ولو احدهما بود باید آن را ولو با ذکر (او) بیان می کرد چون در مقام بیان کیفیت قید حکم است و آنچه که قید است ثبوتاً جامع احدهما است نه خصوص مجیء پس اگر آن را ذکر نکرد کشف می شود که قید در عالم اثبات است بنابراین وجود عدل و سبب دیگری هم نفی می شود و این اطلاق لفظی نسبت به جمله جزاء و اطلاق حکم است که جاری می شود نه در جمله شرط و سببیت آن، سپس می فرماید این اطلاق (اوئی) در حکم نظیر اطلاق «اوئی» است که ما در متعلق امر برای اثبات تعیینیت امر جاری می کنیم که در بحث دوران امر بین امر تعیینی و تخییری است که با اطلاق «اوئی» نفی می کنیم تخییری بودن امر را و می گوییم اگر تعیینی نبود و تخییری بود باید احدهما و یا هذا او ذاک متعلق امر می شد در این جا هم همین گونه است و باید بین عالم ثبوت و اثبات تطابق باشد و اگر در عالم ثبوت خصوص این قید نبود و احدهما قید بود مولا باید آن را اثباتاً می گفت و حال که اثباتاً نگفته معلوم می شود که ثبوتاً هم نیست و بعد می گوید اشکالی که به صاحب فصول(رحمه الله) در اینجا نیست چون نمی خواهیم در سببیت شرط اطلاق جاری کنیم تا گفته شود منحصره و غیر منحصره یک شکل سببیت است بلکه اطلاق را در جمله حکمیه و قیود حکم که مجعول شرعی است جاری می کنیم و اثبات نحوه ثبوتی تقیید شرعی را از مقام اثبات آن کشف می کنیم.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۱/۲۳)

.Your browser does not support the audio tag

آخرین تقریبی که برای مفهوم شرط ذکر شد تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱) بود ایشان به اطلاق مجعول شرعی ــ که اطلاق جزا و یا اطلاق نسبت جزا به شرط است ــ تمسک کرده و فرموده جمله شرطیه مشتمل بر جمله شرط و جزاء است که جمله حکمیه است و نسبتی میان وجوب اکرام ــ جزاء ــ و شرط وجود دارد و آن قید و شرط اگر مقوم موضوع باشد مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) در این صورت آن حکم نسبت به فرض انتفا شرط اطلاق ندارد و انتفائش عقلی و تکوینی است اما اگر قید قوام حکم نبود و از حالات موضوع حکم بود مثل جمله شرطیه (اکرم زیدا) که مقید به شرط شده است (ان جاءک) در این صورت اگر شارع مجعول شرعی خود را مقید کند و بگوید (یجب اکرام زید) که قوامش تام است و مقید به شرط است این در حقیقت تقیید شرعی و فعل شارع و جاعل است که جمله حکمیه جزائیه را قید می زند و مجعول را مقید می کند و اگر نبود حکم جزاء مطلق بود لهذا وقتی خود مولی حکمش را اینگونه تقیید کرد باید دید نسبت این حکم به شرط و نحوه و کیفیت تقیید چگونه است و این را با اطلاق مشخص می کنیم یعنی اگر در عالم اثبات قید فقط مجیء است در عالم ثبوت هم همین قید است واگر در عالم اثبات قید جامع بین مجیء و چیز دیگری است در عالم ثبوت هم باید همین گونه باشد و چون در عالم اثبات قید فقط مجیء است تعیینا پس در عالم ثبوت نیز باید همین گونه باشد و حقیقت اطلاق همین تطابق بین عالم ثبوت و اثبات است سلباً و ایجاباً یعنی هم از نظر ذکر و هم از نظر سکونت و عدم ذکر که اگر چیزی در عالم اثبات ذکر شده بود در عالم ثبوت هم همان قید است و هر چیزی که در عالم اثبات نیامده است در عالم ثبوت هم نیست و روح اطلاق و مقدمات حکمت این است البته تخلف عالم ثبوت از چیزی که در عالم اثبات آورده باشد خیلی بدتر و بیشتر است زیرا که (ما ذکره اثباتاً لا یریده ثبوتاً) و ایشان این اطلاق (أوی) را جاری می کند و می فرماید اگر در عالم ثبوت شرط، عدل و جایگزینی داشت یعنی شرط (هذا او ذاک) بود در عالم اثبات هم باید می آمد و وقتی نیامده است و آن شرط تعییناً قید شده است در عالم ثبوت هم این گونه است و اسم این را اطلاق «اوئی» می گذاریم و این ها تعبیرات است و روح مساله همان تطابق عالم اثبات و ثبوت است که عرض کردیم و تشبیه می کند آن را به واجب تخییری و تعیینی که اگر شک کردیم وقتی که می گوید (اعتق رقبه) آیا دارای عدل دیگری هم است و واجب تخییری است و یا نه تعیینی است می گوییم سکوت از ذکر عدل مثلاً (اعتق رقبه أو أطعم ستین مسکیناً) دلالت می کند بر این که واجب تعیینی است و اگر عدلی داشت باید با (او) آن را ذکر می کرد. مرحوم آقای خوئی(رحمه الله)(۲)این بیان رادر دراسات قبول کرده است ولی در محاضرات(۳) چند اشکال به آن وارد کرده در صورتی که واقعاً این بهترین تقریب اطلاقی است که اشکال عمده ایشان اشکال اول و دوم است و اشکال سوم اشکال صاحب کفایه(رحمه الله)(۴)است که آن را نقل کرده .

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص۴۱۹.

۲- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۷.

۳- محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۰۵.

۴- کفایه الاصول، ص۱۹۶.

اشکال اول: ایشان یک اشکال نقضی وارد کرده اند بدین نحو که اگر این تقریب درست باشد باید در جمله وصفیه هم جاری باشد و مخصوص به جمله شرطیه نیست و در حقیقت این مفهوم قید است نه مفهوم شرط مثلًا اگر گفت (اکرم العالم العادل) و نگفت (اکرم العالم العادل او الخدوم) پس این قیدی که در کلام آمده است تعیینی است چون بدل و عدلی برایش ذکر نشده است و از ذکر بدل سکوت شده است و همچنان که می گوئیم (عدالت) تمام القید است و اطلاق «واوی» آن را ثابت می کند اطلاق «اوئی» را هم در آن جاری می کنیم و می گوییم عالم غیر عادل دارای هر قید دیگری هم باشد وجوب اکرام ندارد و قید و وصف اگر اثباتاً تعیینی شد ثبوتاً هم باید همانگونه باشد و قید دیگری نمی تواند جایگزین و عدل آن شود پس جمله وصفیه هم باید مفهوم دار شود و شما برای جمله وصفیه قائل به مفهوم نیستید .

اشکال دوم: که حل آن نقض و ابطال تقریب است و می فرمایند هر چند قید ظهور دارد در تعیینی بودن یعنی عدالت را تعیینا قید قرار داده است نه تخییراً با چیز دیگری ولی این قید تعیینی از برای این جعل قرار داده شده است و منافات ندارد که جعل دیگری برای وجوب عالم با صفت دیگری تعیینا هم وجود داشته باشد و این اطلاق «اوئی» در قیود منافات ندارد با این که صفت دیگری در جعل دیگری تعیینا قید شده باشد. بله، اگر جعل دیگری باشد که همه علما را در بر بگیرد چه عالمی که عادل باشد و چه غیر عادل این خلاف تقیید وجوب اکرام عالم به قید عادل است و از باب قاعده احترازیت قیود انتفاء عند الانتفاء در حدّ سالبه جزئیه ثابت می شود که این مفهوم نیست و مفهوم تنها با اثبات علیت انحصاری شرط ثابت خواهد شد نه با اطلاق مذکور .

ص: ۳۹۱

اشکال سوم: کلام صاحب کفایه(رحمه الله) است که فرموده است قضیه شرطیه در مقام بیان انحصار شرط نیست بلکه در مقام بیان این است که این شرط موثر در ایجاد حکم در جزاء است البته ممکن است در جائی در مقام بیان بیش از این هم باشد ولی اصل قضیه شرطیه بیش از این نمی رساند که این شرط موثر در ترتب جزا است اما منحصر است یا عدل دیگری هم وجود دارد یا خیر، دیگر بر این مطلب دلالت ندارد.

هیچ کدام از این اشکالات وارد نیست اما اشکال سوم را خود مرحوم میرزا(رحمه الله) در ردّ تقریب جریان اطلاق در شرط برای اثبات علیت انحصاری بیان نموده و فرموده اند اصلاً مسببیت و علیت مجعول شرعی نیست و اگر هم باشد انحصاریت و یا عدم انحصاریت آن علی حدّ واحد است و مهم دو اشکال اول ودوم است که در حقیقت نقض و حل است .

جواب این اشکال این است که ما در صدر بحث گفتیم فرق است بین جمله شرطیه و جمله وصفیه یالقبیه و قیود داخل در جمله حملیه و قبلاـ عرض کردیم که آن قیود قبل از جعل حکم بوده و معروض آن است ولذا قیود شخصی آن جعل است و اطلاق در آن جعل نسبت به جعل های دیگر جاری نمی شود یعنی وقتی می گوید (اکرم العالم العادل) و عادل را قید موضوع قرار داد در جمله وصفیه می خواهد وجوب را برای این موضوع مقید قرار دهد و شخص این جعل عدالت تعیینا قید موضوعش می باشد نه عدالت یا خدمت و این اطلاق در آن هم جاری است ولیکن به لحاظ شخص این جعل و این که شخص این جعل مقید به عدالت است تعیینا و لذا اگر این قید رفع شد این جعل رفع می شود و اطلاق (أوی) به معنای نفی بدل در این جا هم هست ولی نسبت به شخص این حکم و اطلاقی هم که در متعلق امر جاری می شود و اثبات وجوب تعیینی را می کند آن هم شخص آن جعل را تعیینی می کند و جعل دیگری را تخییری یا تعیینی نفی نمی کند و مرحوم میرزا(رحمه الله) هم در تشبیه خواسته است اصل اطلاق «اوئی» را بیان کند و بگوید که نتیجه اطلاق همیشه توسعه نیست و گاهی اوقات تضییق و تعیین است و نه از همه جهات و اطلاق به معنای تطابق بین عالم ثبوت و اثبات است و این گاهی اوقات تضییق می آورد و گاهی اوقات توسعه می دهد مثل اطلاق طلب در امر که با آن طلب وجوبی را اثبات می کنند که تضییق است بنابراین در قیود تعیینی و جمله وصفیه هم اطلاق «اوئی» جاری است ولیکن اثبات تعیینیت آن قید را می کند منتها در شخص آن حکم و اما در جمله شرطیه چون که در موضوع حکم در جزاء غیر از عالم در (اکرم العالم اذا کان عادلاً) چیز دیگری قرار نگرفته است لذا جمله جزاء و حکم در آن سنخ حکم بوده و نسبت به همه جعل های دیگر (وجوب اکرام عالم) هم صادق است و مثل شخص حکم در جمله وصفیه نیست که گفتیم نسبت به شخص حکم دیگری اطلاق ندارد بلکه در این جا جزا نسبت به شرط شخص حکم نیست بلکه سنخ حکم است و وجوب اکرام زید در حالات مختلف ـ وقتی که بیاید یا خدوم باشد یا به والدینش احترام بگذارد وهکذا ـ ثابت است ولذا وقتی مولا این سنخ حکم را قید می زند و مقید به یک شرط تعیناً بکند معنایش آن است که طبیعی و سنخ حکم به وجوب اکرام عالم قیدش تعیینی است و این مستلزم عدم وجود شرط دیگر جایگزین است و الا سنخ حکم مقید به (احدهما) و (هذا او ذاک) می شود نه به (عدالت) تعییناً.

حاصل این که مرحوم میرزا(رحمه الله)می خواهد بگوید در جمله شرطیه سنخ حکم را داریم ولی در جمله وصفیه سنخ حکم مفقود است و لذا در جمله شرطیه اطلاق را نسبت به سنخ وجوب اکرام زید و یا عالم جاری می کنیم و می گوئیم طبیعی و سنخ آن حکم منوط به مجیء زید است تعیینا که اگر این تعیینیت را در اینجا قبول کردید بدلیت برای سنخ حکم نفی می شود و لذا شخص حکم دیگری با شرط دیگری نفی می شود و این در جمله وصفیه و قیود داخل جمله حملیه جاری نمی شود.

بنابراین، این دو جواب نقضی و حلی با این بیان جواب داده می شود و به عبارت دیگر در جمله شرطیه رکن دوم را داریم که اطلاق در جزا به معنای سنخ حکم است ولی در جمله وصفیه شخص حکم را داریم نه سنخ حکم نسبت به جعلهای دیگر و بدین ترتیب می شود گفت که طبق این تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) دیگر نیازی به اثبات مسببیت و علیت شرط و منحصره بودن آن هم نداریم و مرحوم میرزا(رحمه الله)در تقریرات فوائد(1) هم به این مطلب اشاراتی دارد و می خواهد از راه اطلاق تقیید تعینی حکم در جزا نسبت به شرط مفهوم را ثابت کند نه از طریق اثبات علیت انحصاری شرط. مرحوم شهید صدر(رحمه الله)(2) بر این تقریب دو اشکال وارد کرده است ایشان ابتداء فرض کرده است که مرحوم میرزا(رحمه الله)خواسته است انحصاریت علیت شرط را تقریب کند که همان تقریب پنجم است و آن را به مرحوم میرزا(رحمه الله)نسبت داده است که سه بخش لازم داشت و لذا بر مقدمه دوم آن اشکال می کند که علیت شرط ثابت نمی شود و دلالت سیاق یا اطلاق بر آن درست نیست ولی ظاهراً مرحوم میرزا(رحمه الله)نمی خواسته این راه را برود و نظر به آن تقریب پنجم نداشته است بلکه در فوائد الاصول آن را ذکر می کند و رد می کند و می گوید اصلاً مسببیت و علیت شرط برای جزاء مجعول شرعی نیست تا در آن اطلاق جاری شود و اگر هم مجعول باشد انحصاریت یا عدم انحصاریت آن علی حدّ واحد است و لذا اشکال اولی را که شهید صدر(رحمه الله) به مرحوم میرزا(رحمه الله)وارد می کند ـ که تقریب ایشان متوقف است بر علیت و علیت هم دالی ندارد ـ وارد نیست و به نظر ما مرحوم میرزا(رحمه الله)ناظر به این تقریب است که مفهوم را از طریق جریان اطلاق در کیفیت ارتباط بین حکم شرعی در جزاء نسبت به شرط ثابت کند و این که در عالم ثبوت و اثبات عین هم می باشد و چون در عالم اثبات سنخ حکم منوط و مقید به شرط تعیینی است نه تخییری در عالم ثبوت هم باید سنخ حکم همانگونه باشد.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص ۴۸۰.

۲- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۶۸

شهید صدر(رحمه الله)یک اشکال دیگری هم دارد که آن مهم است و می گوئید که مقصود شما از این نسبت تقییدیه که در کیفیت آن اطلاق جاری می کنید چیست اگر مقصود شما این است که جمله شرطیه دلالت دارد که سنخ حکم در جزا معلق و متوقف و منوط بر شرط است در این صورت جمله شرطیه مفهوم دارد چون کانّه گفته است طبیعت وجوب اکرام زید معلق بر مجیء اوست و معنای این مطلب این است که عدل دیگری نباید داشته باشد ولی این از مفهوم تعلیق و توقف بدست می آید و در نسبت تقییدیه این معنا اخذ نشده است و ممکن است تقیید جزاء به شرط به نحو نسبت ایجادی باشد که اگر شرط موجود شد طبیعی جزا موجود می شود که این تقیید اگر به شکل نسبت تقییدیه به موجدش باشد معنایش آن است که اگر این شرط ایجاد شد سنخ حکم ایجاد می شود و این با وجود سنخ حکم با موجود و شرط دیگری منافات ندارد زیرا که این نسبت ایجادی تغییری نمی کند و وجود نسبت ایجادی دیگر از برای شخص دیگری طبیعی حکم در جزاء حکم دیگری است که ربطی به این نسبت ایجادی ندارد مانند علیت انحصاری و علیت غیر انحصاری ولهذا اگر بگوییم (مجی زید منشأ وجوب اکرام است) بر خلاف این است که بگوییم (وجوب اکرام زید معلق و متوقف بر مجیء زید است) و یا به قول حاج شیخ اصفهانی(رحمه الله)که گفته است ادات شرط وضع شده است برای فرض و تقدیر جمله حکمیه در جزاء و این که در این تقدیر حکم هست که در تقدیر دیگری هم ممکن است فرد دیگری از این حکم باشد .

ص: ۳۹۴

بنابراین تا تعلیق و توقف و اناطه حکم بر شرط را ثابت نکنید نمی توانید از مجرد اطلاق در تقیید به شرط مفهوم را اثبات کنید خلاصه این که اطلاق سنخ حکم نسبت به شرط انتفاء کلی حکم را ثابت می کند یا خیر منوط به این است که در مرتبه سابقه تشخیص دهیم که این نسبت چیست و جمله کبری شرطیه یا ادوات شرط برای چه نسبت تقییدی وضع شده است که اگر نسبت ایجادی باشد اطلاق «اوئی» در این نسبت آن را تغییر نمی دهد چه شرط و نسبت ایجادی دیگری هم از برای سنخ حکم در جزاء باشد و چه نباشد و تطابق میان اثبات و ثبوت علی کلا التقدیرین محفوظ است زیرا که در عالم اثبات بیش از این ذکر نشده است که آن شرط تعیینی موجد طبیعت حکم در جزاء است که با وجود یک فرد از آن صادق است چه فرد دیگری با موجد دیگری تعیینی هم باشد و چه نباشد لهذا لازم است بحث در مدلول ادوات شرط و یا هیئت جمله شرطیه شود که متضمن چه نوع نسبت تقییدی است و این بحث مهم و اساسی است .

تقریب محقق خویی (۹۴/۰۱/۲۴)

.Your browser does not support the audio tag

تقریب هفتم: این تقریب۱ بیانی است که مرحوم آقای خوئی(رحمه الله) در محاضرات دارد ایشان در دراسات(۱) تقریب ششم ـ یعنی تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) ـ را قبول کرده است اما در محاضرات(۲) آن را رد نموده که گذشت و بیان دیگری برای مفهوم دارند و کلامشان مشتمل بر دو بخش است.

ص: ۳۹۵

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۷.
۲- محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۰۵.

بخش اول: اینکه طبق مبنای مشهور در وضع ـ که مسلک اعتبار است ـ الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی تصوریه و مدلول وضعی تصوری می شود معنای وضعی جمله خبریه ثبوت نسبت بین موضوع و محمول خواهد بود و در جمله انشائیه هم نسبت ارسالیه یا ایجاد المعنی باللفظ و امثال آن است ایشان، می فرماید طبق این مبنا از جمله شرطیه مفهوم استفاده نمی شود زیرا باید علیت انحصاریه شرط برای جزاء ثابت شود و تقریباتی که برای این مطلب بود همگی رد شد و گفته شد جمله شرطیه نه برای علیت وضع شده است و نه برای انحصاریت علیت و با اطلاق هم قابل اثبات نمی باشد این یک بخش کلام ایشان است که قبلا هم به آن اشاره کردیم.

بخش دوم: این است که ایشان می فرماید طبق مبنای تعهد ـ که قصد اخبار در جمله حملیه و قصد انشاء در جمله انشائیه معنای وضعی است و حقیقت وضع تعهد واضع است که هر وقت جمله خبریه را آورد قصد اخبار بکند و یا هر وقت جمله انشائیه را آورد قصد اعتبار و ابراز آن اعتبار را بنماید و این دو مدلول معنای تصدیقی خواهد بود ـ طبق این مبنی که مختار ایشان هم است ما مفهوم را از جمله شرطیه استفاده می کنیم . البته تعبیرات ایشان در این جا تشویش دارد ولی محصلش این است که در جمله شرطیه جائی که شرط محقق جزاء است خارج از بحث است چه جمله خبری باشد و چه انشائی زیرا که

انتفاء جزاء در آنجا عقلی است مثل (ان رزقت ولداً فاختنه) اما جائی که شرط موضوع جزا نیست مستقل از موضوع جزا است در این موارد در جمله شرطیه خبریه چون مدلول وضعی جمله جزاء قصد حکایت و اخبار است نه نسبت واقعی ثبوت محمول جزاء برای موضوعش، مفاد جمله خبریه اخبار و قصد حکایت می شود که بر شرط معلق شده است مثلاً در جمله شرطیه خبریه اینگونه گفته شود (اگر زید این غذا را بخورد می میرد) اینجا اخبار می دهد و قصد حکایت دارد از مردن زید و این مدلول وضعی است نه آن نسبت واقعی موت زید و اخبار از آن مدلول وضعی است و این معلق ودر تقدیر شرط است که اگر آن شرط نباشد آن اخبار نیست و این هم انتفائش لازم بیّن است پس نفی می کند اخبار را در صورتی که شرط نباشد و این همان مفهوم و سالبه کلیه است.

ص: ۳۹۶

سپس می گوید که البته صدق این قضیه شرطیه و کذبش به صدق طرفینش نیست بلکه به صدق تلازم است و هر جا این تلازم بود صادق است و متکلم قصد حکایت از تلازم را دارد.

بعد در جمله انشائیه هم می فرماید اگر شرطش محقق موضوع است که خارج از بحث است اما جائی که محقق موضوع نباشد مدلول جمله انشائی در جزاء اعتبار فعل بر ذمه مکلف و ابراز آن است یعنی هر وقت که این جمله را آورد این اعتبار را دارد و به این تعهد کرده است و چون که آن اعتبار را در فرض آن شرط و بنابر آن نموده است پس اگر شرط نباشد این اعتبار مطلق است ولی اگر شرط باشد می گوید من این اعتبار را در این تقدیر انجام می دهم پس اگر شرط باشد اعتبار هست و این منطوق است و لازم بیّنش آن است که اگر نباشد اعتبار فعل بر ذمه مکلف نیست و این همان انتفاء به نحو سالبه کلیه است.

سپس می فرماید در جمله وصفیه این گونه نیست و اعتبار را بر موضوع مقید کرده است و این بیش از این دلالت ندارد که بر موضوع مطلق این اعتبار نیست چنانکه خواهد آمد اما در جمله شرطیه اعتبار خودش را بر شرط معلق و متوقف کرده است پس وقتی معلق علیه موجود نیست اعتبار معلق هم وجود ندارد و این همان سالبه کلیه است که مفهوم است و این لازم بین دلالت وضعی است و اطلاقی نیست و لذا ایشان بحث از اطلاق را هم پیش نمی کشد .

این بیان خیلی مشوش است و اشکالات متعددی دارد.

ص: ۳۹۷

اشکال اول: اصل ربط دادن این بحث به بحث وضع ـ بخش اول کلام ایشان که آیا اعتبار اللفظ بر معنی است و مدلول وضعی تصوری است و یا وضع تعهد است و قصد اخبار و انشاء است و مدلول وضعی تصدیقی و کشف تعهدی است ـ همان طور که در صدر این بحث گفتیم درست نیست و بحث مفهوم داشتن جمله شرطی یا وضعی ربطی به آن بحث ندارد و حقیقت وضع هر چه باشد و دلالت تصوری باشد یا دلالت تصدیقی در هر صورت بحث حقیقت وضع ربطی به مفهوم داشتن جمله شرطیه ندارد و اگر جمله شرطیه استفاده شود که جامع یا سنخ حکم بر شرط معلق است و یا شرط علت انحصاری آن است چه حقیقت وضع اعتبار باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی، مدلول تصوری باشد و چه وضع تعهد باشد و نتیجه اش این باشد که مدلول وضعی تصدیقی است جمله شرطیه مفهوم دارد و اگر از جمله شرطیه مجرد استلزام و نسبت ایجادیه شرط برای جمله جزاء استفاده شود مفهوم ندارد باز هم چه همین مدلول تصوری نسبت ایجادی معنای موضوع له باشد و چه قصد حکایت از آن با اعتبار آن که مدلول تصدیقی و تعهدی است.

اشکال دوم : این که گفته شد بنابر تعهد قصد حکایت و اخبار، مدلول جمله اخباری جزا است و اگر معلق بر شرط شد مفهوم دارد این مطلب هم دارای ایرادات روشنی است زیرا که: اولاً: قصد اخبار که مدلول تصدیقی است امر تنجیزی و فعلی است چونکه وجود حقیقی تصدیقی است و وجود قابل تعلیق نیست و روشن است که قصد اخبار و عمل اخبار بر شرط معلق نیست یعنی این گونه نیست که وقتی زید بیاید در آن وقت می خواهد اخبار بدهد بلکه همین الان با خود شرطیت اخبار می دهد و قصد حکایت دارد پس قطعا همین الان اخبار می دهد و مخبر به که همان نسبت تصوری در جزاء است تعلیقی است و قصد حکایت و اخبار به قضیه شرطیه ـ کبری ـ تعلق گرفته است یعنی اخبار به ملازمه است عجیب این است که ایشان همین تعبیر را هم برای صدق قضیه آورده است و گفته است که چه طرفین باشند و چه نباشند و مدلول جزا محقق نشده باشد قضیه شرطیه صادق است و قصد حکایت متعلق به ملازمه است. پس اولاً این جا یک تهافتی شده است از یک طرف می گوئید چون اخبار از جزاء معلق است بر تقدیر شرط پس اگر شرط منتفی شود اخبار منتفی شده است و این مفهوم است و از طرف می گوئید قصد اخبار از ملازمه را دارد که این صورت پس اخبار و مخبربه معلق نیست پس معلق بر شرط همان نسبت واقعی جزاء شد که مشهور گفته اند و شما گفتید که استفاده مفهوم از آن مبتنی بر این نکته است که شرط علت انحصاری آن باشد و آن را هم که گفتید ثابت نیست پس از کجا مفهوم را بفهمیم؟ اگر اخبار از ملازمه است نه از جمله جزاء و این اخبار از ملازمه فعلی است و بر شرط معلق نیست، پس آنچه که معلق بر شرط شد مدلول تصوری جزا است و آن هم تا انحصاریت شرط ثابت نشود مفهوم ندارد و آنچه که مدلول تصدیقی وضعی است اخبار از ملازمه است که آن هم معلق بر شرط نیست پس چگونه انتفاء اخبار ثابت می شود.

ثانیاً: اگر اخبار هم بشود، معلق بشود این هم عجیب است که گفته شود در این صورت مفهوم و سالبه کلیه استفاده می شود زیرا که اگر این را هم بگوئیم چگونه مفهوم درست می شود معنایش این است که اگر شرط نباشد این اخبار و قصد حکایت نیست نه این که مخبر به که نسبت واقعی خبریه است نیست یعنی اگر مدلول تصدیقی تعهدی که قصد حکایت و اخبار است معلق باشد بر شرط لازمه اش انتفا اخبار است نه مخبر به و وقتی مفهوم استفاده می شود که مخبر به عند انتفا شرط منتفی شود نه قصد حکایت و اخبار و مخبربه هم نسبت واقعی بین شرط و جزا است یعنی اگر موت زید معلق بر شرط شد و شرط هم علت انحصاری شد یا از اطلاق تعلیق و تقیید به شرط انحصاریت فهمیده شد سالبه کلیه فهمیده می شود أما تعلیق قصد حکایت که شخص اخبار جزئی است بر شرط مفهومش انتفای شخصی این اخبار است نه انتفای اخبار دیگری و یا انتفای مخبربه و این واضح است.

ثالثاً: ایشان در جمله شرطیه انشائیه هم همین را می گوید که مدلول جمله انشائی ایجاد المعنی نیست بلکه ابراز اعتبار نفسانی است و جمله انشائی وضع شده برای ابراز این اعتبار نفسانی که امر تصدیقی در نفس است و این اعتبار را جمله انشائی ابراز می کند و این اعتبار مبرز مدلول وضعی بنابر مسلك تعهد است و می فرماید وقتی اعتبارش را مقید و معلق کند بر تقدیر شرط مدلول مطابقی جمله شرطیت وجود آن اعتبار در تقدیر شرط است و مدلول التزامی بیّن آن انتفای اعتبار عند انتفاء آن شرط است که همان مفهوم است و لازم بیّن وضعی است ـ اینها تعبیرات تقریرات ایشان است ـ حال در این جا نیز مجدداً اشکالات وارد می شود که :

۱ ـ این اعتبار که امر تصـدیقی و وجودی است فعلی است که با این جمله شـرطیه ابرازش کرده است نه این که بعـد از مجیء زیـد اعتبـار خواهـد کرد و وجود تصـدیقی نمی توانـد معلق باشـد بلکه یـا هست و یا نیست پس بایـد تعلیق در معتبر و مـدلول تصوری باشـد نه تصـدیقی که همان مـدلول وضـعی تصوری بنابر مسـلک مشـهور است و گفتید تعلیق آن تا انحصاریت ثابت نشود مفهوم ندارد.

۲ ـ فرض کنیم که اعتبار معلق است بر شرط چون امر تصدیقی شخص این اعتبار است این مدلول تصدیقی اگر بر شرط معلق باشـد انتفـا شـرط موجب انتفـا شـخص این اعتبـار می شود نه اعتبـارات دیگر پس شایـد اعتبـار دیگری غیر از این اعتبـار برای وجوب اکرام زید باشد .

به عبـارت دیگر از لوازم مسـلک تعهـد این است که معـانی موضوع له جمله خبری یـا انشـائی همیشه جزئی و وجود تصـدیقی باشند که نه در آنها تعلیق معقول است و نه اگر هم معقول باشد انتفاء معلق علیه موجب مفهوم به نحو سالبه کلیه می شود بلکه موجب انتفـای شـخص آن اعتبـار یـا قصـد حکایت می شود که سالبه جزئیه است نه انتفای هر اعتبار دیگری و این در صورتی است که تعلیق در خود اعتبـار حکم باشـد و امـا اگر اعتبـار به جمله کـبری تعلق بگیرد نه به جزا و مقصود شـما این باشـد پس دیگر تعلیقی در اعتبـار مبرز که مـدلول وضـعی بنـابر تعهـد است نیست و همـان نسـبت ارسـالیه تصوریه در جزاء معلق است نه اعتبـارش بلکه معتبرش معلق است بر شـرط در این صورت این می شود همـان حرف مشـهور و شـما گفتیـد ربط دادن مـدلول تصوری جزاء به شرط برای مفهوم به نحو سالبه کلیه فائده ندارد و تا انحصاریت شرط را برای آن استفاده نکنیم مفهوم استفاده نمی شود و از مجرد تقییـد آن به شـرط و یـا اطلـاق «اوئی» نمی توان مفهوم و سـالبه کلیه اسـتفاده کرد و بر آن نقض به جمله وصـفیه و قیود کردید و گفتید که همین تقیید در جمله وصفیه هم هست ولی مفهوم ندارد و لذا باید علیت و انحصاریت شرط استفاده شود که نمی شود .

ص: ۴۰۰

۳ ـ ایشان در ذیل کلام که متوجه نقض به جمله وصفیه شده اند مفهوم توقف و تعلیق را در شرطیه آورده اند چون دیده اند که مبنای تعهد و مقید بودن اعتبار به قیود آن در جمله وصفیه هم هست ولی آن جا مفهوم نیست فرموده اند که جمله شرطیه دلالت بر توقف و تعلیق حکم در جزاء بر شرط دارد و از این تعلیق و توقف سالبه کلیه استفاده می شود و اما از تقیید به قید در جمله وصفیه تنها سالبه جزئیه استفاده می شود که مفهوم نیست.

این مطلب که در ذیل و آخر بیان ایشان در محاضرات آمده است نه کافی است و نه صحیح است؛ کافی نیست زیرا که تعلیق و توقف شخص حکم و اعتباری که در جزاء بر شرط شده است موجب انتفاء شخص این وجوب است عند انتفاء شرط نه انتفاء شخص وجوب دیگری با شرط دیگری ولذا باید بر این اضافه شود که سنخ حکم متوقف و معلق بر شرط است و اطلاق در این تعلیق جاری شود و یا علت انحصاری آن شرط برای سنخ حکم ثابت شود که اینها در بیان ایشان نیامده بلکه خلاف آن آمده است که مفهوم را مدلول التزامی بیّن وضعی دانسته است در صورتی که با توجه به اضافات لازم نه مدلول التزامی بین بوده و نه مدلول وضعی بلکه از اطلاق به معنای سنخ حکم در جزاء و اطلاق توقف و تعلیق مفهوم استفاده می شود که مدلول وضعی نیست. و اما صحیح نیست به جهت این که مفهوم توقف یا تعلیق از ادوات شرط و یا هیئت شرطیه استفاده نمی شود و این مثل مبنای اول است که بگوئید جمله شرطیه وضع شده است برای سببیت و آن هم سببیت منحصره در حالی که خیلی از جاها جمله شرطیه به کار می رود و سببیتی اصلاً نیست تا چه رسد به سببیت انحصاری و تعلیق هم همین گونه است و خیلی از جاها جمله شرطیه هست ولی تعلیقی میان جزاء و شرط نیست بله، اگر مفهوم تعلیق در مدلول شرطیه اضافه شود و معلق هم سنخ حکم باشد و در آن اطلاق جاری شود مفهوم ثابت می شود ولی این ها اموری است که خود شما آنها را درگذشته در ردّ تقریبات دیگران انکار کردید و نفی کردید که جمله شرطیه برای این چنین معانی وضع شده باشد و تنها برای استلزام وضع شده است. از آنچه گذشت معلوم می شو که عمده بحث در این است که ادوات شرط یا جمله شرطیه چه خبریه باشد و چه انشائیه ، برای چه معنایی وضع شده است و نسبتی که بین دو جمله تام شرط و جزا در جمله شرطیه برقرار می شود چه نسبتی است و آیا معنای آن نسبت و یا اجرای اطلاق در اطراف آن می شود انتفای جزاء به نحو سالبه کلیه را استفاده کرد یا خیر؟

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۱/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

تقریب هشتم: تقریبی است که مرحوم شهید صدر(رحمه الله) آن را دنبال کرده است(۱) و سعی نموده که مفهوم شرط را براساس این تقریب توجیه کند ایشان می گوید در ارتباط با ادوات شرط و یا هیئت جمله شرطیه بین مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)(۲)و بین مشهور اصولیون اختلاف است و مرحوم اصفهانی(رحمه الله) می گوید که ادوات شرط در لغت وضع شده است از برای این که متلّو خود یعنی جمله شرط را در مورد فرض و تقدیر قرار دهد و جمله جزاء را بر آن تقدیر بیان کند یعنی آن را ایجاد کند اگر انشائی باشد و یا اخبار دهد اگر اخباری باشد و ایشان خواسته است که وضع شرطیه برای لزوم یا دلالت بر آن را رد کند تا چه رسد به دلالت بر ترتب و علیت و یا انحصاریت و می فرماید ادوات شرط برای تقدیر و فرض است و در لغات معادل هم همین گونه است مثلاً در فارسی ادات شرط اگر است که معنایش همان فرض و تقدیر است البته ممکن است از دال دیگری غیر از ادوات شرط ترتب یا لزوم و یا انحصاریت فهمیده شود مثلاـ از «فاء» تفریع یا ترتب فهمیده می شود ولی ترتب هم أعم از زمانی و رتبی و طبعی است .

ایشان تفسیر دیگری را به مشهور نسبت می دهد که ادوات شرط دال بر لزوم است و قبلا هم در برخی تقریبات گفته شد که یک لزوم داریم و یک علیت و یک انحصاریت که علیت و انحصاریت مدلول وضعی ادوات شرط نمی باشند ولی لزوم از ادوات شرط استفاده می شود و در مواردی که ارتباط و لزومی میان شرط و جزاء نباشد مثل (ان کان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق) استعمال مستهجن و غلط یا مجاز است. پس در شرطیه لازم است بین شرط و جزا تلازمی باشد و هیئت و ادوات شرط برای این وضع شده است.

ص: ۴۰۲

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۶۹.
۲- نهایه الدرایه، ج۲، ص۴۱۳.

طبق تفسیر اول که جمله شرطیه، یا هیئت شرطیه و یا ادوات شرط فقط برای فرض گرفتن شرط وضع شده اند تا به جزا حکم شود دیگر ما لزوم را هم بین جزا و شرط استفاده نمی کنیم تا چه رسد به علیت انحصاری و یا انتفاء عند الانتفا یا تعلیق بلکه شرطیه دلالت بر این می کند که متکلم می خواهد در فرض تحقق شرط از جمله جزاء اخبار کند و یا انشا کند یعنی اگر عالم عادل شد من در این فرض وجوب اکرام او را قرار می دهم و این نفی وجود حکم و جعل آن در فرض دیگری نیست بلکه در این تقدیر حکم می کند و ممکن است در تقدیر دیگری هم این حکم را قرار دهد بله اگر جزا مطلق الوجود و انحلالی بود و شرطیه دلالت می کرد که هر حصه از وجوب اکرامش در این تقدیر است مفهوم درست می شد ولی گفتیم که این نحو اطلاق در جزا جاری نیست و ایشان هم به این مطلب اشاره می کند .

اما طبق تفسیر دوم که جمله شرطیه دال بر لزوم باشد این جا ادعای مفهوم جا دارد حال یا به نحوی که در تقریبات گذشته

مطرح شد که لزوم به نحو علت منحصره است که البته این مطلب رد شد ولیکن در اینجا باید دید که این استلزام چه نسبتی است بین جمله شرط و جزا؟ زیرا که ممکن است از این نسبت لزومیه که بین شرط و جزا است مفهوم فهمیده شود حتی اگر بر علیت انحصاریه را هم دلالت نکند. شهید صدر(رحمه الله) در این جا ابتداءً دو نسبت را مطرح می کنند یکی این که شرطیه دال بر نسبت ایجادی باشد یعنی شرط موجد جزا است و دیگری این که نسبت توقفیه باشد یعنی جزا متوقف بر شرط است و می فرماید اگر نسبت ایجادی باشد نمی توان مفهوم را اثبات کرد زیرا که ممکن است شرط دیگری صرف الوجود و طبیعت جزا را ایجاد بکند اما اگر نسبت تعلیقی و توقفی شد و گفتیم مفاد شرطیه این نسبت است که جزا متوقف بر شرط است در این صورت شرطیه مفهوم پیدا می کند و کأنه گفتیم وجوب اکرام عالم معلق بر عدالت او است که در این صورت مفهوم دارد چون تا معلق علیه نباشد معلق نیست و اگر شرط دیگری باشد پس جامع و صرف الوجود وجوب اکرام عالم بر عدالتش معلق نشد بعد ایشان وارد این بحث می شود که آیا حق با مرحوم اصفهانی(رحمه الله)است و یا با مشهور که ما این بحث را در آینده مطرح می کنیم .

ایشان می گوید وجدان عرفی و لغوی مطابق با فهم مشهور است ولذا مفهوم برای جمله شرطیه ثابت می شود چنانچه هیئت شرطیه و یا ادوات شرط برای نسبت تعلیقیه وضع شده باشد.

در این جا اشکالی وارد است که خیلی روشن است که اگر ما از جمله شرطیه تعلیق را فهمیدیم قطعا مفهوم دارد چون معنای تعلیق و توقف سنخ و طبیعی حکم بر شرط این است که مصداقی از این طبیعت موجود نمی شود مگر این که موقوف علیهش موجود باشد و در حقیقت مفهوم تعلیق و توقف مثل مفهوم انحصار است و همچنان که اگر انحصار شرط به سنخ حکم در جزاء اضافه شود مفهوم دارد; تعلیق سنخ حکم بر شرط هم مفهوم سالبه کلیه دارد لیکن همانگونه که انحصاریت از جمله شرطیه فهمیده نمی شود تعلیق و توقف جزاء بر شرط هم از جمله شرطیه استفاده نمی شود و تنها اصل لزوم و ارتباط استفاده می شود و الا این اقوی از مفهوم بوده و منطوق خواهد بود و شبه دلالت وضعی بر انتفاء می شود و ما همان طور که دلالت شرطیه بر انحصاریت شرط را وضعاً انکار می کنیم دلالت وضعی بر نسبت تعلیقیه و توقفیه را هم انکار می کنیم ولذا اگر ما مبنای مشهور را هم قبول کردیم و مبنای محقق اصفهانی(رحمه الله)را قبول نکردیم بازهم در این دلالت بر لزوم مفهوم تعلیق و توقف نیست همچنان که مفهوم انحصاریت در آن نیست و معنای شرطیه به این که جزا موقوف و معلق بر شرط است بر نمی گردد تا از آن مفهوم استفاده شود بلکه نسبت همان نسبت ایجادی است.

کانّ شـهید صـدر(رحمه الله)می خواهـد این اشـکال را هم رد کنـد و می فرمایـد مقصود ما از توقف این معنایی که گفته شـد نیست و مفهومی بیش از همان لزوم و ارتباط را نمی رسانـد و منظور همان تلازم و این که جزا مشـروط و مربوط به این شـرط شده است می باشد ولی ما از همین مربوط بودن جزا به شرط با اجراء اطلاق در آن مفهوم استفاده می کنیم و می گوییم جمله شرطیه بر تلازم و مربوط بودن که دلالت می کند و همین مربوط بودن برای اثبات مفهوم کافی است زیرا که این مربوط بودن مدلول جمله شـرطیه است و جمله شـرطیه هم نسبت تامه است نه نسبت ناقصه و مثل قید و مقید و وصف و موصوف نیست که مفهوم افرادی است بلکه مـا بین جمله جزا و جمله شـرط ربـط داده است که این خود یـک نسـبت تامه است و از همین نسـبت تـامه کبری در شـرطیه اخبـار داده می شود و چون که این نسـبت تـامه است در آن اطلاـق جـاری می شود و اطلاق همیشه در نسب تامه جاری می شود مثلا در نسـبت تقییدیه در موضوع به تنهایی اطلاق جاری نمی شود بلکه اطلاق در نسـبت حکمیه به موضوع جاری می شود و می گوییم حمل حکم بر موضوع مطلق است قبلاً این بحث ها قبلاً گذشته است و جمله شرطیه چون که نسـبت تـامه است در مفـاد آن اطلاـق جاری می شود همچنان که در نسب حملیه اطلاق جاری می شود و می گوئیم سـنخ حکم در این نسـبت تـامه ارتبـاط و لزوم مشـروط و مربـوط به شـرط شـده است و این مشـروطیت مطلق است و مقیـد به فرض خاصّی نسـبت و مقتضای اطلاق این مشـروطیت سـنخ و طبیعی و ذات وجوب اکرام به آن شـرط این است که پس نباید شرط دیگری برای طبیعی آن حکم وجود داشته باشد چون اگر شرط دیگری بود سنخ آن حکم در همه جا مشروط و مربوط به این شرط نشـد وبایـد قیدی در کار باشد یا جزا که سـنخ و جامع حکم است مقید به یک حصه خاصـی شود و یا خود مربوطیت و مشـروطیت سـنخ حکم را که مفـاد هیئت تـامه شـرطیه است را قیـد بزنیم که این مربـوطیت در همه حالاـت نیست و این غیر از اطلاق «اوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله)اسـت[(۱)] چنـانکه بیـان خواهیم کرد. حاصل این که اطلاق مربوط و مشـروط بودن سـنخ حکم به شـرط ـ که از آن به نسبت التصاقی جزاء به شرط تعبیر می کنند ـ اقتضاء می کند که در هیچ جایی این مشروطیت و منوط بودن جزاء به این شرط نباشد و الا این اطلاق قید خورده است زیرا که این مربوط بودن جزا به شرط اطلاق دارد و گفته همه جا این مربوطیت و الصاق جزا به شـرط ثابت است و اگر در فرض دیگری شرط دیگری باشد سنخ حکم همه جا مشروط و مربوط به آن شـرط نیست ایشـان می گویـد مقصود مـا از نسـبت توقفیه این معنی است و ما نمی خواهیم مفهومی زائـدی بر لزوم و مشـروط بودن را در مفاد شرطیه اخذ کنیم بلکه در همین نسبت لزومیه و الصاقیه جزاء به شرط اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم این مشـروط بودن سـنخ حکم به شـرط اطلاق دارد که اگر شـرط دیگری هم برایش باشـد پس همه جا سـنخ حکم مشروط به آن نیست و مشهور این را قبول کرده اند که بین شرط و جزا لزوم و ارتباط و التصاقی است اگر این التصاق با نسبت ناقصه بیان می شـدماننـد جمله وصـفیه و قیـدیه در آن قیـد جاری نمی شـد ولیکن چون با نسبت تامه شـرطیه بیان شده اسـت اطلاـق در آن جاری می شود و ایشان می گویـد این بیان وجـدانی است البته جائی که این اطلاق نباشـد و مثلاً متکلم در مقام بیـان ارتباط سـنخ حکم به شـرط نباشـد مفهومی در کار نیست و جائی که شـرط دیگری ثابت شود تجوز لازم نمی آیـد بلکه اطلاق در نسبت شـرطیه و یا در جزاء آن قید خورده است البته ایشان می فرماید فقط یک فرقی می ماند که چرا در جمله های خبری تکوینی مفهوم وجود ندارد که برای آن هم تفسیری می فرمایند که بعدا به آن اشاره می کنیم .

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص۴۱۸.

ولی در این بیان اشکال است که اگر ما حرف مشهور را هم قبول کنیم و بگوئیم از جمله شرطیه مشروط بودن و لزوم هم فهمیده می شود باز اطلاق به این معنای که ایشان می فرمایند جاری نیست چون این مشروط بودن دو معنی دارد یک وقت می گوئیم که جزا مشروط و مربوط به شرط است و یک وقت می گوید شرط مستلزم جزا است و وجودش موجب وجود جزاست و اینها دو نوع نسبت است و مشهور گفته اند لزوم از طرف شرط و استلزامش برای جزاء است اما آن لزومی را که شما استفاده کردید و در آن اطلاق جاری کردید مشروط و مربوط بودن جزا به شرط است که در این صورت مفهوم خواهد داشت ولی جمله شرطیه دال بر لزوم از طرف جزاء به شرط نیست و فرق این دو مانند این است که بگوئیم (وجوب اکرام مشروط و مربوط به مجیء اوست) و در این اطلاق انحلالی هم جاری می شود که هر وجوب اکرامی برای زید مشروط و مربوط به مجیء او است ولی اگر بگوئیم جمله شرطیه ناظر به استلزام از طرف شرط برای جزاست معنای جمله شرطیه این می شود که (مجیء زید موجب و مستلزم وجوب اکرام او است) که منافاتی با وجود موجب دیگری برای صرف الوجود و طبیعی حکم به وجوب اکرام او ندارد. به عبارت دیگر اگر نسبت لزومیه و استلزام از طرف جزا باشد و لحاظ شود، معنایش آن است که جزاء مفروغ عنه فرض شده و می خواهیم ارتباطش را به شرط را بگوئیم و این جا اطلاق انحلالی هم در آن جاری می شود ولی این خلاف مدعای مشهور است و نمی خواهیم جزا را مفروغ عنه بگیریم بلکه بر عکس شرط را مفروغ عنه می گیریم و می گوئیم شرط مستلزم جزاء است و معنای اطلاق در آن این است که هر جا شرط باشد جزا هم موجود می شود و اطلاق این چنین نسبت ایجادی از طرف شرط دلالت بر مفهوم نخواهد داشت بر خلاف نسبت توقفی و التصاقی که از طرف جزاء به شرط باشد که اگر به نحو مفروغ عنه بودن جزا باشد که در آن اطلاق انحلالی و مطلق الوجودی هم جاری است چون هر چه مفروغ عنه باشد در طرف نسبت تامه که بخواهیم بر آن مربوط و مشروط بودن را بار کنیم لبّاً و ثبوتاً موضوع می شود ولی اگر لزوم را از طرف شرط بگیریم شرط مفروغ عنه می شود و می گوید هر جا شرط موجود شد جزا است و اطلاق در این نسبت لزومی ایجادی منافاتی ندارد که شرط دیگری هم برای سنخ حکم باشد.

ص: ۴۰۶

بله، در نسبت لزومی از طرف شرط اگر اطلاق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) را قبول کنیم مفهوم اثبات می شود زیرا که ایشان اطلاق را در کیفیت مربوط و مربوط به جاری می کند و می گوید چون که شرط تعییناً قید و شرط برای ایجاد سنخ حکم در جزاء شده است ثبوتاً نیز باید شرط تعیینی باشد نه تخییری و همچنانکه مستقل است عدل هم ندارد ولذا جواب داده شد به این که عدل داشتن، این نسبت را نه تغییر می دهد و نه تقیید می زند. اما اطلاقی را که شهید صدر(رحمه الله)در ما نحن فیه جاری می کنند به این نحو نیست بلکه اطلاق در مربوط بودن و مشروط بودن سنخ حکم در جزاء به شرط است که اگرمفاد شرطیه این باشد که بخواهد بگوید سنخ حکم در جزاء مربوط به شرط است نه این که شرط موجد جزاء است در این صورت مقتضای اطلاق در چنین نسبتی مفهوم است و این که سنخ حکم مطلقا و در همه جا مشروط به شرط است که نتیجه آن همان نتیجه نسبت توفقیه است.

پس از جمله شرطیه لزوم فهمیده می شود و ما مقید شدن جزا به شرط را قبول داریم ولی به نحو نسبت استلزامی شرط برای جزاء و اطلاق در این نسبت برای مفهوم کافی نیست و این مربوطیت به نحو آن استلزام فهمیده می شود نه به نحو آن که بخواهد حکم کند به این که سنخ حکم در طرف جزاء مربوط به شرط است.

پس این تقریب برای مفهوم هم تمام نیست حتی بنابر تفسیر مشهور و بحثی که ایشان با مرحوم حاج شیخ(رحمه الله)دارند اثری در بحث مفهوم ندارد یعنی تفسیر حاج شیخ(رحمه الله)از ادوات شرط چه صحیح باشد و چه نباشد و تفسیر مشهور صحیح باشد مفهوم برای شرطیه از طریق اجراء اطلاق در مدلول نسبت تامه شرطیه (کبرای) حاصل نمی شود.

ص: ۴۰۷

تقریب هشتم برای مفهوم شرط (۹۴/۰۱/۳۰)

Your browser does not support the audio tag.

تقریب هشتم برای مفهوم شرط گذشت و گفته شده بود در آن تقریب که نسبت شرطیه یک نسبت تامه است و دال بر نسبت توقف جزا و یا التصاق و مربوط بودن جزا به شرط است و اجرای اطلاق در این نسبت تامه اقتضای سالبه کلیه را دارد که مفهوم است و ایشان می فرمود که با این بیان می شود آن وجدان عرفی را که فقها در فقه از استفاده مفهوم در جمله های شرطی قبول دارند را توجیه کنیم چون لازمه توقف و التصاق مفهوم است و همچنین وجدانی بودن عدم لزوم مجازیت در جایی که شرط دیگری هم ثابت شود و یا اگر در جائی استعمال شود که شرط دیگری هم باشد تجوز در استعمال لازم نمی آید چون وجود شرط دیگر تقیید اطلاق توقف است نه بیشتر و جائی که مفهوم ندارد تجوز نیست و همچنین اگر یک شرط دیگر ثابت شود تنها مفهوم به اندازه همان شرط قید می خورد نه بیشتر زیرا که اطلاق نسبت به سایر امور باقی می ماند و حجت است همانند همه موارد تقیید اطلاق یا عموم و این وجدان ها را با این بیان می شود با هم جمع کرد و فقط یک نکته یا یک وجدان دیگر باقی می ماند که آن وجدانیت عدم مفهوم در اکثر جمله های شرطیه ای است که جزائشان خبریه است مثلا اگر بگوید (ان اکلت المسموم متّ) یا (اذا جئتنی اکرمتک) یا (لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا) که این شرطیه های خبری مفهوم ندارند و سالبه کلیه از آنها در صورت انتفاء شرط استفاده نمی شود. حاصل این که ما غالبا از جمله شرطیه خبریه مفهوم استفاده نمی کنیم و حال این که اگر جمله شرطیه وضع شده باشد از برای تعلیق و یا التصاق جزاء به شرط در این صورت لازم است از آنها نیز استفاده مفهوم شود و اگر نسبت تامه جمله شرطیه وضع شده است برای نسبت تامه توقفیه پس چرا بین جمله خبریه و انشائیه فرق است.

ص: ۴۰۸

ایشان این وجدان را قبول می کند که جمله شرطیه خبریه غالبا مفهوم ندارد و توجیهی را برای آن ذکر می کند که مقداری غریب است.

ایشان خواسته اند این وجدان را ربط بدهند به مبحث فرق میان نسبت تامه و نسبت ناقصه و می گوید نسبت ها دو نوع است نسب ناقصه مثل ظرفیت و ابتدائیت که در ذهن نسبت نیست و در خارج است اما در ذهن به شکل یک مفهوم افرادی و حصه خاصه ای از مقید می آید مثلاـ الانسان الشریف در ذهن صورت انسان خاصی است که متصف به شرافت است و تصوری افرادی است که مقید است و دو تصور و نسبت میان آنها در ذهن نداریم مگر بالتحلیل به خلاف نسب تامه مانند نسب خبری است که آنها بر عکس هستند که در ذهن نسبت حقیقی است ولی در خارج نسبت نیست بلکه اتحاد محمول با موضوع است مثلاً در (زید عالم) در خارج یک چیز داریم که زید عالم است و دو وجود و یک نسبت میان آنها نداریم ولی در عالم ذهن یک مفهوم عالم داریم و یک مفهوم دیگر زید و هر دو این ها را روی یک مصداق خارجی در ذهن برهم تطبیق می دهیم و چون دو مفهوم داریم میان آنها نسبت می خواهیم که آن را نسبت تصادقیه نامیدیم و صدق و تصادق نسبت میان مفاهیم ذهنی است ولی در خارج زید و عالم دو چیز نیست و یک چیز است.

ایشان می فرماید متکلم در جمله شـرطیه ای که جمله جزا، جمله خبریه است در حقیقت سـعی می کند که این نسـبت تصادقیه را متوقف بر شـرط کند که اگر شـرط نباشد این نسـبت نخواهد بود و این رویت و نسبت ذهنی خبری که این دو تا یکی است یعنی آن اخبار نخواهد بود پس آنچه که موقوف بر شـرط است خود این نسبت اخباری ذهنیه است که غیر از وجود خارجی و مخبربه واقعی است پس در فرض انتفـاء شـرط آن اخبـار متکلم منتفی می شود و این منافـات نـدارد که واقع مخبر به در شـرط دیگری باشـد و مـا اخبـار ذهنی خـود را و نسـبت تـامه را که مفـاد جمله خـبریه است موقوف و مربوط به شـرط کردیم که در صورت عـدم شـرط منتفی می شود نه این که مخبر به در خارج منتفی شود زیرا که آن را به شـرط ربط ندادیم و مدلول جمله جزا را ربط می دهیم که اخبار است.

ص: ۴۰۹

ولذا نسبت توقفیه شرطیه در جمله خبریه اخبار را نفی می کند یعنی اگر سم بخوری من اخبار می دهم که می میری و اگر سم نخوری من اخبار به مردن نمی دهم شاید بمیری و شاید نمیری و این بر خلاف جمله انشائیه است که آن هم یک نسبت تامه است که موقوف بر شرط شده است _ مثل نسبت ارسالیه در امر _ در جمله انشائیه هم که معلق بر شرط شده است وقتی شرط منتفی شد نسبت انشائیه منتفی می شود ولی چون که حکم و مجعول شرعی امری اعتباری است و وجودی غیر از انشا ندارد وقتی نسبت انشائیه منتفی شود مجعول و وجوب هم منتفی می شود و سنخ حکم منتفی می گردد و سالبه کلیه ثابت می شود و اگر بخواهیم به ظاهر این کلام اخذ کنیم اشکالات فراوانی دارد و قابل قبول نیست.

اولاً: در جمله خبریه هم درست است که نسبت خبری واقعی و ذهنی است و نسبت تامه همیشه ذهنی است به خلاف نسبت ناقصه که تحلیلی است ولی این نسبت ذهنی محکی خارجی دارد و محکیش همان اتحاد خارجی میان دو مفهوم ذهنی است و وقتی جمله شرطیه جزایش جمله خبریه شد محکی آن نسبت خبری می خواهد معلق شود نه خود نسبت خبری بلکه خود نسبت ذهنی موجود فعلی است که معلق نیست و تعلیق در آن معقول نمی باشد پس در شرطیه خبری محکی نسبت تامه خبری در جزاء را _ که موت خارجی زید است _ بر شرط معلق می کنیم یا اکرام من نسبت به او بر شرط آمدن او معلق می شود نه خود نسبت ذهنیه یعنی در شرطیه خبری هم مخبربه متوقف می شود بر شرط که مفهوم دارد و این روشن است .

ص: ۴۱۰

ثانیاً: اگر این گونه باشد که نسبت ذهنی تامه در جزاء معلق می شود بر شرط در انشا هم مفهوم نخواهد بود چون اگر معلق این نسبت است این نسبت انشائی شخصی است و اگر شرط نباشد تنها مجعول این نسبت و جعل شخصی منتفی می شود و چرا مجعول جعل دیگری منتفی باشد، یعنی پس معلق خود نسبت ذهنی می شود که شخصی است و با انتفا شرط این جعل و انشاء که امر حقیقی است منتفی می شود نه هر جعل دیگری و از این جهت انتفا سنخ حکم را نمی توانیم استفاده کنیم.

ثالثاً: اگر در شرطیه اخباری بگوئید شخص این اخبار متکلم معلق بر شرط است نه مخبربه پس اگر جمله شرطیه ما که حکم را بیان می کند به نحو اخبار باشد یا به خاطر این که حکم ارشادی است و یا متکلم از جمله خبریه استفاده کرده و می خواهد اخبار از حکم بدهد مثل (ان جاءک زید وجب اکرامه) باید مفهوم نداشته باشت با این که عرفا بین این و بین (ان جاء زید فاکرمه) در فقه فرقی نیست در صورتی که طبق توجیه ذکر شده اگر به صورت جمله اخباریه باشد تنها اخبار او منتفی شده است و دیگر مفهوم ندارد در صورتی که اگر جزای جمله شرطیه بیان حکم باشد چه به صورت جمله خبری باشد و چه در قالب جمله انشائی علی ای حال مفهوم دارد و فقها در فقه بین این ها فرق نگذاشته اند و در هر دو قائلند که مفهوم دارد.

در کلام شهید صدر(رحمه الله) یک نکته مهم آمده است ایشان می گوید در این جا بحث ها و تقریب هایی برای مفهوم شرط ذکر شد و در هر کدام اشکالاتی ایراد شد با این که در فقه فقها از جملات شرطیه مفهوم استفاده کرده اند و هر جا جمله شرطیه ببینند می گوید این جمله مفهوم دارد و با مفهومش اطلاقات را قید می زنند و در اکثر ابواب وقتی با جمل شرطیه روبه رو می شویم که از جمل شرطیه ای که حکم را بیان می کند و حکم را مشروط به شرطی می کند مفهوم استفاده می کنند و اگر کسی این را انکار کند و بگوید همه از باب قرائن خاصه است قابل قبول نیست و اصل بر مفهوم است مگر این که قرینه بر خلاف باشد و یا شرط موضوع جزاء باشد و شرطیه برای بیان موضوع باشد و این مطلب قابل انکار نیست و توجیه لازم دارد البته در رابطه با شرطه مسوق للموضوع نکته ای را لازم است در اینجا توضیح دهیم و آن این که مقصود از موضوع تنها آنچه در موضوع جمله جزاء آمده است نیست بلکه أعم از آن است .

توضیح این که فقهاء در برخی از جاها مفهوم نگرفته اند با این که به ظاهر شرط موضوع جزاء نیست مثلاـ بین (اذا افطرت فکفر) و (اذا ظاهرت فکفر) تنافی ندیده اند و برای آنها مفهوم نگرفته اند بخلاف مثل (اذا اخفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) که از آن ها مفهوم استفاده می کنند؛ حل این مطلب به این است که درست است که در جمله (فکفّر) به حسب ظاهر مکلف و انسان موضوع است ولی شرعا و عرفا موضوع وجوب کفاره فعل گناه و معصیت است و کفاره بر معصیت است و موضوع (کفّر) معصیت است و لهذا شرط _ افطرت و یا ظاهرت _ در این جمله شرطیه ساخته شده است برای بیان موضوع و مثل (اذا رزقت ولدا فاختنه) می باشد ولذا مفهوم ندارد ولذا می بینیم اگر معصیت را در جزاء اخذ کرده و مفروغ عنه بگیرید مفهوم دارد مثلا بگوید (المعصیه اذا کان بالافطار العمدی فکفر) از این فهمیده می شود که معصیت دیگری غیر از این کفاره ندارد و در مثال (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) موضوع مسافر است که در هر دو محفوظ است .

پس این که در برخی از شرطیه ها در فقه مفهوم نیست به خاطر این است که شرط در شرطیه در خیلی جاها عرفاً یا شرعاً موضوع حکم در جزاء است که اگر شرط برای بیان موضوع حکم جزاء باشد قبلاًـ عرض شد که عقلاًـ حکم منتفی است و جمله مفهوم ندارد و اما اگر شرط مستقل از موضوع جزاء باشد لفظاً و عرفاً و از حالات جزاء باشد وجدان عرفی می گوید جمله شرطیه در این موارد مفهوم دارد و در مفهوم داشتن شرطیه برخی مانند صاحب کفایه(رحمه الله)می گویند به جهت قرینه است ولی وجدان بیش از قرینه خاصه است و اگر قرینه هم باشد باید یک قرینه عامه ای در کار باشد ولذا تقریبی برای این وجدان فقهی و تسالم فقهائی بر مفهوم داشتن جمله شرطیه لازم است که به آن اشاره خواهیم کرد.

ص: ۴۱۲

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۱/۳۱)

.Your browser does not support the audio tag

در روزهای گذشته تقریباتی برای مفهوم در جمله شرطیه ذکر شد چه آنهایی که می خواست علیت انحصاری را ثابت کند و چه آنهایی که خواسته بودند از راه اطلاق تعلیق یا نسبت توقفیه جزا بر شرط با آن رکن دوم که جزاء سنخ حکم است نه شخص حکم مفهوم استفاده کنند و ما وارد این بحث نشدیم که چگونه ثابت می شود جزا سنخ حکم است چون روشن است که جمله جزاء در شرطیه یک نسبت تامه است و مدلول آن در همه حالات موضوعش صدق می کنند و همه حالات را می گیرد و این مدلول تصوری جامع و مطلق جزا که مجعول و حکم است معلق می شود بر شرط و یا شرط علت انحصاریش می باشد و این نسبت با شرط هم نسبت تامه است ــ چنانکه شاید بعداً به آن هم بپردازیم ــ بنابر این اطلاق به معنای سنخ حکم در جمله جزاء جاری می شود و آن بحث ها که مطرح شده و شاید در آینده به آنها اشاره شود که نسبت حکمیه قابل تقیید نیست هم گفته شده و اشکالاتش هم رفع شده است.

حال اگر علیت انحصاری ثابت شد آن شرط علت سنخ حکم و طبیعی حکم می شود مثلاً عدالت عالم در جمله (اکرم العالم اذا کان عادلاً) اگر عدالت نبود سنخ حکم و طبیعی آن هم موجود نبود و نتیجه این مفهوم و سالبه کلیه است و نباید فرد دیگری باشد و همچنین تقریباتی که از شرطیه استفاده می کند که جزا معلق یا متوقف بر شرط است که باز هم اگر سنخ حکم را معلق کنیم بر شرط استفاده می شود که حصه و فرد دیگری از این سنخ وجوب اکرام عالم با شرط دیگری در کار نیست زیرا که معنای اطلاق موقوف بودن طبیعی وجوب اکرام عالم بر عادل بودنش این است که طبیعی حکم منتفی است و نباید فرد دیگری از وجوب اکرام باشد و الا طبیعی بر شرطش معلق نشد و صرف وجودش معلق نشد و نتیجه اطلاق در این تعلیق یا توقف و یا مشروط بودن و مربوط بودن جزاء به شرط مفهوم است.

ص: ۴۱۳

همه این تقریبات رد شدند اما علیت انحصاری را گفتیم که قابل اثبات نیست و تقریب دوم را هم که گفتیم مفاد جمله شرطیه اگر مربوط بودن جزا به شرط باشد این حرف درستی است ولی مفاد جمله شرطیه لزوم شرط برای جزا است و افاده استلزام از طرف شرط به جزاء می کند نه موقوف کردن جزاء به شرط و می گوید اگر شرط آمد صرف وجود جزا می آید .

بعد عرض شد که علی رغم این اشکالات در این تقریبات عرفاً انسان از جمله شرطیه به خصوص جمل شرطیه حکمیه مفهوم استفاده می کند و در فقه برای جمله شرطیه مفهوم قائلند مگر در مواردی که شرط برای تعیین موضوع جزاء باشد و برای این وجدان چه بیانی می شود آورد و بالاخره باید تقریبی و بیانی باشد که به نظر می رسد می توان این بیان را ذکر کرد.

تقریب نهم: این تقریب دارای دو مقدمه است .

مقدمه اول: این که جمله شرطیه چه تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)صحیح باشد و چه تفسیری که شهید صدر(رحمه الله) به مشهور نسبت داده است به هر حال جمله شرطیه مقید جمله جزاست که اگر شرط نبود و فقط جمله جزا را می گفت و شرط را

نمی آورد و مثلا می گفت (اکرم العالم) حکم اطلاق احوالی داشت یعنی عالم، چه عادل باشد و چه نباشد وجوب اکرام دارد و در حقیقت متکلم با ادوات شرط می خواهد این اطلاق را به هم بزند و به فرض خاصی محدود کند که فرض تحقق جمله شرط است حال چه این تقیید و تحدید به نسبت ایجادی باشد و یا به نسبت فرضی و تقدیری، که مطلب حاج شیخ(رحمه الله)است و به هر حال جمله شرطیه می خواهد اطلاق نسبت حکمی تامه در جزاء را از بین ببرد و جزا مقید شود که اگر شرط نبود این جزا مطلق بود و در همه حالات موضوع صادق بود و این مطلب روشن و مسلم است.

ص: ۴۱۴

مقدمه دوم: این که این تقیید به دو شکل معقول است یک نوع تقیید این است که موضوع وجوب اکرام عالم، عالم نباشد بلکه موضوع مقید باشد _ یعنی عالم عادل است _ و شرط قید موضوع در جمله حکمیه جزاء شود مثل این که بگوید اکرم العالم بعد بگوید مقصودم عالم عادل است و تقیید جمله جزاء در شرطیه به شرط مانند جمله وصفیه باشد که این هم یک نوع تقیید است ولی این نحو تقیید خلاف جمله شرطیه است زیرا که جمله جزاء در شرطیه بر نسبت تامه بودنش باقی است و نسبت شرط یا موضوع جمله در جزاء نسبت ناقصه نمی شود.

نوع دیگر این است که تقیید به موضوع جمله حکمیه بر نمی گردد و وجوب اکرام عالم در جزاء موضوعش عالم است ولیکن شرط در صدد است حکم را مقید کند و بگوید این حکم و این نسبت تامه (اکرم زیداً یا اکرام العالم) همه جا نیست بلکه در جائی است که زید بیاید و عالم عادل باشد و این نحو از تقیید مدلول تصوری طرفین جمله جزاء را تغییر نمی دهد بلکه مفاد صدق جمله حکمیه و نفس نسبت تامه را در صدق مقید و محدود می کند یعنی بیان اینکه این حکم در فرض وجود شرط است و اطلاق نسبت حکمیه و تامه را مقید می کند و تقیید در جمله شرطیه به شکل دومی است و به شکل اولی نیست چون نوع اول نیاز دارد که قید در جمله جزا داخل شود و استعمال جمله جزا در اینجا تمام شده است و هیچ قید تصوری و نسبت ناقصه در طرف آن وجود ندارد و (اکرم العالم) تصوراً مطلق است و با شرط می خواهد صدق و فعلیتش را مضیق کند از نظر حکم نه از نظر موضوع و لذا جزای جمله شرطیه از نظر مدلول تصوری نسبت تامه است و مبدل به نسبت ناقصه نمی شود و کسی نمی گوید (اکرم العالم اذا کان عادلا) همان (اکرم العالم العادل) است و این مسلم است بلکه گفته می شود که جمله جزا از نظر مدلول و معنای تصوری و استعمالی بر همان نسبت تامه خود باقی می ماند و از جمله حملیه ای که موضوعش مطلق است به جمله حملیه که موضوعش مقید است مبدل نمی شود بلکه فعلیت و تحقق آن را که مطلق بود مضیقش می کند و می گوید این نسبت حکمیه مقید است به این فرض .

ص: ۴۱۵

از این دو مقدمه نتیجه گیری می شود که شرط در جمله شرطیه ظهور دارد در تحدید و رفع اطلاق جمله جزاء و این ترکیب برای محدود کردن و اطلاق جمله جزاء است نه مقید کردن موضوعش می گوید اکرم العالم مطلق نیست و در خصوص فرض شرط است و ناظر به این اطلاق می باشد و حال که در مقام تحدید اطلاق نسبت تامه است در این ظهور پیدا می کند که اطلاق را هم رفع بکند یعنی هم جنبه اثبات را در نظر دارد و هم جنبه نفی را چون که هنوز هم مدلول تصوری جزاء مطلق است و اگر شرط نبود این اطلاق مراد و مطلوب بود و حکم حالت عادل نبودن را هم شامل می شد بلکه بعد از شرطیت هم هنوز مدلول تصوری جزاء مطلق باقی مانده است ولی شرط، این اطلاق تصوری را رفع می کند با برقرار نمودن نسبت دیگری که آن هم نسبت تامه است و نسبت حکمیه تامه را در جزاء مشروط می کند به فرض شرط نه طرفین آن و کانّ ادوات شرط یکی از اسلوب های لغوی و ابزارهای محدود کردن صدق جمله تامه جزا است ولذا ظهور دارد در مقام تحدید طرفین صدق و عدم صدق جزاء و کأنه می گوید در فرض شرط حکم هست و آن نسبت تامه مطلق نیست و شرط به اطلاق جمله جزا در مقام تقیید نظر دارد چون تقیید اطلاق نسبت تامه است و آن را محدود می کند نه این که قیدی در موضوع می آورد و لذا بعد از شرط هم موضوع جزا مطلق است ولی با این شرط تحقق آن نسبت تامه را محدود کرده مثل جمله ای که ناظر به جمله دیگر است و می گوید صدقش در این فرض است در این جا ظهور پیدا می شود در مفهوم تحدید چون در مقام بیان محدودیت در صدق است که لازمه اش رفع و نفی آن اطلاق است وقتی جزا را جلو بیاندازد و بگوید (اکرم العالم اذا کان عادلا) و کأنه گفته است وجوب اکرام در این فرض است و در غیر آن نیست و جمله شرطیه در مقام بیان رفع اطلاق در صدق هم می شود و نه تنها در مقام بیان ثبوت آن نسبت تامه در فرض ثبوت شرط چون این نحوه از تقیید ناظر به صدق و تحقق نسبت تامه در جزاء است ولذا اگر به آن تصریح کند و بگوید (ولایجب اکرامه اذا لم یکن عادلاً) کأنه تأکید همان نفی اطلاق را کرده است که از سکوتش نیز استفاده می شد و در این جا اطلاق «أوئی» مرحوم میرزا(رحمه الله) درست می شود و اشکالش رفع می گردد چون در مقام نفی هم هست پس اگر شرط دیگری هم باشد باید می گفت و از آن سکوت نمی کرد چون در مقام بیان رفع اطلاق جزاء است و اشکالی که به اطلاق اوئی وارد کردیم در این جا وارد نیست چون نسبت به مقام تحدید و نفی آن اطلاق وجود شرط دیگری اطلاق را کمتر رفع می کند .

خلاصه اینکه چون جزا نسبت تامه حکمیه است و اطلاق تصوری این نسبت تامه حکمیه محفوظ است و از نسبت تامه بودن تبدیل به نسبت ناقصه نمی شود و شرطیه در مقام محدود کردن اطلاق صدق این نسبت به فرض وجود شرط است این ترکیب ظهور دارد در این که در مقام محدود کردن و نفی و اثبات هر دو است; هم طرف نفی صدق و اطلاق و هم طرف اثبات صدق جزاء و نظیر مفهوم تحدید می شود .

در حقیقت شرط در جمله شرطیه یکی از اسلوب های لغوی محدود کردن جمله جزاء است و این ظهور در تحدید صدق جزاء قابل انکار نیست حال اسمش را هر چه بگذرایم و این دلالت اطلاقی است و جایی که عدل دیگری باشد منافات با سکوت دارد و با مدالیل وضعی الفاظ منافات ندارد ولذا تجوز لازم نمی آید و همچنین قابل تبعیض است یعنی هر مقدار که شرط دیگری ثابت شود به همان مقدار رفع ید می شود نه بیشتر زیرا که رفع اطلاق نسبت به هر حالتی از آن حالات انحلالی است لهذا نسبت به شروط دیگر اطلاق سکوتی جاری است نه این که اصل مفهوم از بین می رود و قابل تجزیه بودن مفهوم هم معنایش همین است .

اما این که گفته شد در جمله شرطیه خبری معمولاً مفهوم نیست این شاید بدین جهت است که اطلاق در آنها تابع اطلاق جعل است اما در موجودات تکوینی معمولاً متکلم در مقام بیان جنبه اثباتی در جزاء است نه بیشتر البته اگر آنجا هم مقام تحدید باشد این ظهور موجود است مثل این که بگوید (ازوجک بنتی ان کنت کفواً لها) که دلالت دارد در صورت کفو نبودن تزویج نمی کند.

خلاصه این که جمله شرطیه از آنجا که شرطش، به صدق نسبت تامه در جزا نظر دارد و همین نظر به جزا برایش مقام تحدید را درست می کند که ظهور در رفع اطلاق جمله جزاء و محدود کردن صدق آن است و نفی و اثبات هر دو را نظر دارد نه این که بخواهد بگوید در فرض شرط هم جمله مطلقه جزاء هست یعنی تقیید مرحله صدق و تحقق نسبت تامه که غیر از تقیید مفهوم تصوری است مستلزم نفی صدق اطلاقی است و همین مقام تجدید صدق جزاء است که سکوت از ذکر شرط دیگری ولو به عنوان عدل آن شرط دلالت اطلاقی بر اطلاق تحدید دارد نه اضافی بودن آن لذا اگر بگوید (اکرم العالم اذا کان عادلا و الا یجب اکرامه) تصریح به همان چیزی که از جمله فهمیده می شد را در لفظ آورده است و دلالت اطلاق و سکوتی تحدید و نفی اطلاق جمله جزاء را به دلالت صریح اثباتی و لفظی تبدیل کرده است.

دلیل روایی بر مفهوم شرط (۹۴/۰۲/۰۱)

.Your browser does not support the audio tag

تقریبی برای مفهوم ذکر شد و گفته شد که وجدانا نمی شود استفاده مفهوم از جمله شرطیه را به خصوص جمله شرطی ای که احکام شرعی و مجعولات و اعتباریات را بیان می کند انکار کنیم و فقها نیز در فقه به آن تمسک می کنند و همچنین در اقاریر و در بیانات و شهادات و وصایا به آن توجه می کنند .

یک دلیل دیگری هم بعضی از بزرگان سابقا می آوردند که شهید صدر(رحمه الله) در دوره اول می فرمودند و در دوره اخیر آن را حذف کردند که به نوعی دلیل إنّی بر مفهوم است زیرا که در برخی از روایات آمده است که امام(علیه السلام) در مواردی به مفهوم شرط تمسک کرده است و این نشان می دهد که جمله شرطیه مفهوم دارد که حضرت به این مدلول تمسک کرده است البته اسم مفهوم را نیاورده ولی به این مدلول مفهومی در جمله شرطیه تمسک کرده است و شاید بهترین روایت در این زمینه معتبره ابی بصیر است

ص: ۴۱۸

(وَ سَأَلَ أَبُو بَصِيرٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الشَّاةِ تُذْبَحُ فَلَا تَتَحَرَّكُ وَ يُهَرَاقُ مِنْهَا دَمٌ كَثِيرٌ عَبِيطٌ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ إِنَّ عَلِيّاً(علیه السلام) كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكَضَتِ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُل الرِّجْل)(۱)

یعنی گوسفند را می کشند و خون زیادی از او می رود ولی هیچ حرکتی نمی کند و دست و پا نمی زند سوال می شود که آیا این میته است یا مذکی ؟ و حضرت(علیه السلام) در جواب می فرماید نخورید و بعد به حدیث امیر المومنین(علیه السلام) استشهاد می کنند که تمسک به مفهوم قضیه شرطیه است زیرا جواب سؤال سائل در مفهوم قضیه شرطیه ای است که از امیر المؤمنین(علیه السلام) نقل می کنند که حیوان وقتی ذبح می شود اگر حرکت و تکان بخورد یادست و پاش تکان بخورد یا اقلا پلکهای چشمش را بالا و پایین کند حلال و مذکّی است و علامت حیات می باشد و مفهومش آن است که اگر حرکت نکند حرام است مطلقا حتی اگر خون زیاد هم از آن برود که سوال سائل است زیرا که فرض کرده است که تکان نخورده است ولی خون کثیر و سیاهی از آن بیرون رفته است که احتمال می رود آنهم علامت حیات باشد و کافی باشد ولی حضرت(علیه السلام)به مفهوم این شرطیه تمسک می کند و می خواهد بفرماید که اگر این شرطیه نبود دیگر حلال نیست

حتی اگر علامت دیگری باشد و این پاسخ مبتنی بر استفاده سالبه کلیه از جمله شرطیه است که اگر چنین نباشد این استناد صحیح نیست .

این استدلال با این که خوب است که در مسائل اصولی روایات هم آورده شود تا از حالت خشکی بیرون رود قابل مناقشه است.

ص: ۴۱۹

۱- من لا یحضره الفقیه، ج۳، ص۳۲۸

زیرا که درست است این حدیث دلالت دارد بر این که بیرون آمدن خون کثیر در حلیت ذبیحه کافی نیست ولی اگر جمله شرطیه مفهوم هم نداشت و جمله وصفیه بود باز هم این استفاده می شد زیرا که این مفهوم در حقیقت سالبه جزئیه است که این مقدار مفهوم لازمه اخذ عنوان تحرک ذبیحه د رحکم به حلیت است چون در این جا رکض الرجل و تحریک چشم اماره بر مرتبه ای از حیات است که بیش از حالت خروج خون کثیر بدون حرکت است هر چند آن هم علامت بر مرتبه ای از حیات باشد کأنه می خواهد بگوید این مقدار از حیات شرط حلیت ذبیحه است که باید به این اندازه باشد و قهراً کمتر از آن کافی نیست و این غیر از مفهوم است و لازمه عقلی اخذ مرتبه بالاتر عدم کفایت مرتبه پایین تر است و الا آن مرتبه بیشتر لازم نخواهد بود و اخذ آن در موضوع حکم و شرطیه قهراً فغو خواهد بود حتی اگر جمله حملیه باشد و شرطیه نباشد مانند این که بگوید در نماز سه مرتبه تسبیحات اربعه واجب است که دلالت دارد بر این که یک مرتبه کافی نیست و الا اخذ زائد بر آن لغو بود.

پس این مفهوم شرط نیست بلکه این مفهوم اخذ حد بالاست براین که حد پایین تر کافی نیست علاوه بر که کلاً استدلال و استشهاد به استعمالات یک یا دو استعمال دلیل نمی شود بر اوضاع لغوی که شاید به جهت قرائن خاصی بوده است ولذا می گویند که استعمال اعم از حقیقت است و ممکن است امام(علیه السلام) از جمله شرطیه به نکته ای خاص مفهوم استفاده کند زیرا که قبلاً اشاره شد که جمله شرطیه صلاحیت برای افاده مفهوم را دارد و مجرد استعمال مدلول وضعی و یا عرفی و اطلاقی را ثابت نمی کند مگر نکته ای که دیروز گفتیم که کلا ببینیم شارع و فقها در همه جا از جمله شرطیه که شرطش موضوع جزا نباشد و قرینه خاصی بر خلاف نباشد مفهوم استفاده کند و این شیوع داشته باشد که در این صورت اطمینان به مفهوم داشتن جمله شرطیه حاصل می شود .

ص: ۴۲۰

این استدلال به دلیل استقرائی است که ما در اصول کمتر به آن تمسک می کنیم و باید از این نوع ادله استقرائی هم استفاده کرد و برخی از دلالات شرعی و یا عرفی را از استقراء فهم روات و شارع و فقها از روایات استفاده کنیم و از مجموع آنها به یک استقراء مفید علم یا اطمینان برسیم که حجت است و اسم این را می شود دلیل استقرائی گذاشت که با تتبع بدست می آید .

تتمه ای در پایان تقریبات مفهوم باقی می ماند و آن اشاره به اختلاف اصولیون در مورد معنای ادوات شرط است که گفته شده است تفسیر وتعریف مشهور آن است که ادوات شرط برای لزوم و نسبت استلزامی میان شرط و جزاء وضع شده است ولی مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)می گویند ادوات شرط جمله متلوّ یعنی شرط را در موضع فرض و تقدیر قرار می دهد و ادوات شرط برای فرض کردن تحقق جمله شرط وضع شده است و معنای آن اصلاً لزوم و استلزام نیست و ایشن این مطلب را برای نقد کسانی که گفته اند از شرطیه لزوم و علیت و انحصاریت استفاده می شود فرموده اند و به تبادر و قول لغویون و مشابه آن در لغات دیگر مانند فارسی تمسک کرده است و تتبع خوبی هم کرده اند که البته با آنچه در نقد تقریبات مفهوم شرط گذشت این بحث تنها بحثی در ادوات شرط و جمله شرطیه است و تأثیری در بحثهای انجام شده ندارد.

ادوات شرط (۹۴/۰۲/۰۵)

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:ادوات شرط

اختلاف محقق اصفهانی(رحمه الله) و مشهور:

عرض شد که در این جا مناسب است اشاره شود به اختلاف و بحثی که بین محقق اصفهانی(رحمه الله) و مشهور در رابطه با مفاد ادوات شرط واقع شده است که مشهور می گویند ادوات شرط دال بر لزوم و استلزام بین شرط و جزا است و خواسته اند از این نکته، علیت و ترتب و انحصار را هم به ترتیب استفاده کنند

ص: ۴۲۱

ادله محقق اصفهانی(رحمه الله):

ایشان در مقام اشکال بر آن اصل دلالت ادوات شرط بر لزوم را انکار کرده اند و گفته اند ادوت شرط وضع شده است برای این که مدخولش را در موضع فرض و تقدیر قرار دهد و به معنای (اگر) در فارسی است و می فرماید که وجدان لغوی هم قائل به همین معناست و منسوب به علمای ادب هم همین است و ادوات شرط ادوات فرض و تقدیر متلوّ خودش یعنی جمله شرط است و برای لزوم وضع نشده است

بحث سه بخش دارد:

شهید صدر(رحمه الله) در این اختلاف وارد شده اند ولذا به نظر ما مناسب است در سه بخش بحث شود.

بخش اول:

این که مدلول ادوات شرط (ان، لو، اذا...) چیست .

بخش دوم :

این که مدلول هئیت جمله شرطیه چیست یعنی جمله ترکیبی از جمله شرط و جزا.

بخش سوم:

بحث از این که این اختلافی که واقع شده است ثمره اش در مفهوم جمله شرطیه چیست؟ و آیا این بحث در مفهوم داشتن جمله شرطیه موثر است یا خیر و یا به تعبیر دقیق تر ثمره این نزاع در اجرای اطلاق در جزا موثر بوده یا در اجزاء اطلاق در خود نسبت شرطیه موثر است و یا در هیچ یک مؤثر نیست؟

اما بحث اول:

مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله) (۱):

می گوید حروف شرط برای فرض و تقدیر است و به معنای «اگر» می باشد و فرض می کند تحقق شرط را اما ایشان می گوید از حروف شرط لزوم فهمیده نمی شود و اگر باشد از دال دیگری در جمله شرطیه فهمیده می شود مثلا ممکن است کسی از فاء تفریع جزاء بر شرط، تفریع و ترتب را بفهمد و یا لزوم بین شرط و جزا را از هیئت جمله شرطیه بفهمد ولیکن ربطی به ادوات شرط ندارد.

۱- نهایه الدرایه، محمّد حسین الأصفهانی، ج۲، ص۴۱۳

این حرف قابل قبول است و قابل انکار نیست البته ایشان وارد این نشده است که فاء تفریع یا هیئت شرطیه دال بر لزوم هست یا نه هر چند که در مورد «فاء» گفته است که برای اعم از ترتب زمانی و رتبی و طبعی است و فقط گفته ادوات شرط دال بر تقدیر است.

این مطلب صحیح است:

زیرا که حتی اگر لزوم هم بخواهد از ادوات شرط استفاده شود با فرض صدق جمله شرط و ترتب جزا بر آن فهمیده می شود چون مفهوم لزوم مفهوم اسمی است و نمی تواند معنای حروف شرط باشد و حروف شرط داخل بر جمله شرطیه می شوند مثل ادوات استفهام است که داخل در جمله می شود و بر مفهوم افرادی داخل نمی شود در این جا هم (ان زید) غلط است و (ان جاء زید) صحیح است و باید مدخول این ادوات جمله باشد حال اگر بخواهد لزومی را هم بین جمله شرط و جزاء برساند این لزوم بین صدق دو تا جمله است یعنی باید صدق جمله شرط را برای صدق جمله جزا فرض کند و این مستلزم فرض صدق جمله شرط است

دلالت ادوات شرط بر فرض:

و به عبارت دیگر لزوم بین صدق دو جمله چگونه با یک معنای حرفی افاده می شود؟ وقتی که فرض صدق شرط شود و این که این فرض مستلزم صدق جزا می شود پس اگر بخواهیم استلزام را هم برسانیم باید فرض کنیم تحقق جمله شرط را و بگوئیم هر گاه اولی محقق شد پس دومی هم محقق می شود و از این، استلزام را استفاده کنیم بنابراین نمی شود اصل دلالت ادوات شرط بر فرض را انکار نمود.

ص: ۴۲۳

مشهور:

قائلین به استفاده لزوم هم باید از حروف شرط فرض صدق شرط را بفهمند تا به لزوم جزاء برسند و طبق قول مشهور هم باید قبول کرد که از حروف شرط فرض و تقدیر استفاده می شود و این استلزام چون به شکل معنای حرفی و بین صدق دو جمله تامه شرط و جزاء است راهی ندارد جز این که فرض و تقدیر صدق جمله شرط را داشته باشد

اصل نزاع:

لهذا نزاع و بحث در این می شود که آیا ادوات شرط فقط دال بر فرض و تقدیر است _ که مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله)به این قائل است _ و یا زاید بر آن دال بر استلزام هم می باشد _ که مشهور می گویند _ پس اختلاف بعد از دلالت ادوات شرط بر تقدیر است که آیا دال بر مجموع دو معنا است و به عبارت دیگر نسبت استلزامیه در صدق جزاء در فرض صدق شرط است و یاتنها دال بر یک معنی یعنی فرض صدق شرط است ایشان می گوید که استلزام و لزوم را از حروف شرط نمی فهمیم و دال دیگری می خواهد ولو هیئت جمله شرطیه یا فاء و تفریع باشد و مشهور می گویند آن هم از حروف شرط استفاده می شود و لو به نحو نسبت استلزامیه که متضمن فرض صدق شرط برای صدق جزاء است

حق با محقق اصفهانی(رحمه الله)است:

حال با این تحلیل روشن می شود که حق با محقق اصفهانی(رحمه الله)است و ما از ادوات شرط هم فرض صدق جمله شرط و هم لزوم را استفاده نمی کنیم و این فی نفسه بعید است بلکه اگر لزوم هم استفاده شود از هیئت جمله شرطیه فهمیده می شود همچنان که هیئت جمله حملیه دال بر اتحاد موضوع و محمول به نحو نسبت تصادقیه است در این جا هم همین طور است این تلازم در صدق از تطبیق و افاده جزاء در فرض و تقدیر تحقق جمله شرط استفاده می شود و کأنه حمل جمله جزا بر شرط است البته حمل نیست و منظور تصادق دادن جمله جزاء در فرض صدق جمله شرط است که لزوم را می رساند

شواهدی بر نظر محقق اصفهانی(رحمه الله):

و شواهدی هم بر این هست که ادوات شرط بر بیش از فرض و تقدیر صدق جمله شرط دلالت ندارد .

شاهد اول :

از شواهد این است که حروف شرط در مواردی که شرط مسوق برای تحقق جمله موضوع جزا هم هست بدون مجازیت و عنایت استعمال زیاد می شود مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) که این جا به معنای لزوم میان موضوع و حکم نیست بلکه فقط به معنای «اگر» است و این که اگر موضوع محقق شده حکمش این است و این همان معنای فرض و تقدیر است ولاغیر.

شاهد دوم:

مواردی که شرط غیر از موضوع جزاء است ولی جزا اخبار فعلی است و تعلیقی نیست چون آن تقدیر اخذ شده در شرط فعلی و منجز است مثلا این شعر معروف (ان کان دین محمد لم یستقم الا بقتلی فیاسیوف خذینی)(1)این را می توان به دو صورت معنی کرد یکی به معنای شرط که هرگاه دین پیامبر(صلی الله علیه وآله)مستقیم نشود مگر به قتل من، من آماده ام; که در این صورت قضیه ای شرطیه است و یک وقت این گونه معنی می شود که حالا که دین پیامبر(صلی الله علیه وآله)مستقیم نیست ای شمشیرها من را بگیرید و این نداء فعلی و منجز است و اخبار از آن تلازم نیست و در محاورات هم این قبیل شرطیه ها رایج است که جزاء، اخبار و یا انشاء منجز است و لزومی در کار نیست ولی فرض و تقدیر فعلیت شرط هم شده است ولذا مجازی هم در کار نمی باشد .

۱- قصیده شیخ محمد ابو الحب حوبزی، ۱۲۳۵ _ ۱۳۰۵.

شاهد سوم :

یکی دیگر از شواهـد مواردی است که مفاد جزا نفی لزوم است مثل (ان جاء زید فقد اکرمه و قد لا اکرمه) یعنی اگر زید آمد ممکـن اسـت اکرامش نمـایم و ممکـن است اکرامش نکنم که در این جـا می خواهـد نفی لزوم اکرام کنـد و لزوم بین مجی و اکرام که نیست بین مجی و عـدم اکرام هم نیست و لزوم بین مجی و گاهی اکرام و گاهی عـدم اکرام هم معنی نـدارد پس در این جا لزوم نیست لیکن فرض آمدن زید شده است البته ممکن است کسـی بگوید این، برگشت دارد به دو جمله شرطیه سلب لزوم، یعنی (لیس ان جـاء زیـد اکرمه) و (لیس ان جاء زیـد لااکرمه) که البته چنین مطلبی واضـح العنایه و التکلف است و قابل قبول نیست.

شاهد چهارم :

شاهد دیگر این که اگر حرف شـرط را از جمله شـرطیه برداریم تنها فرض و تقدیر رفع شده و صدق جمله شرط فعلی می شود و اگر جزاء هم متفرع بر آن ذکر شود لزوم را هم می رسانـد مثـل (جـاء زیـد بقاء فاکرمه) و این شاهـد بر آن است که مـدلول حروف شرط تنها افاده فرض و تقدیر است اما ترتب و لزوم مربوط به هیئت دو جمله و یا فاء تفریع است.

بنابراین:

حق بـا مرحوم اصـفهانی(رحمه الله) است که فرمود مـا از ادوات شـرط غیر از فرض و تقـدیر شـرط چیز دیگری نمی فهمیم اما لزوم و این که این شـرط متوقف بر جزاست یـا بـالعکس این هـا از مفاد حروف شـرط خارج است و یک دوال دیگری دارد و هیئت یا فاء تفریع می تواند دال بر آن ها باشد اما مفاد ادوات شرط همان (اگر) در فارسی است یعنی فرض و تقدیر که این را برای لزوم هم نیـاز داریم چون لزوم بین صـدق شـرط و جزا است و در صـدق نمی شود تلازم اسـتفاد شود مگر این که فرض شود که (اذا صدق هذا صدق ذاک) ولذا شـهید صدر(رحمه الله)می گوید که مفاد جمله شرطیه این است که (اگر جمله شرط صدق کند جمله جزاء هم صدق می کند) و لذا صحیح در بحث اول این است که ادوات شرط فقط برای فرض و تقدیر صدق شرط است ولزوم و استلزام شرط و جزا و یا تعلیق و توقف جزا بر شرط، از ادوات شرط استفاده نمی شود.

ص: ۴۲۶

رد کلام محقق اصفهانی(رحمه الله):

در این جا شهید صدر(رحمه الله)(۱) بحثی را مطرح می کند و در مقام رد کلام محقق اصفهانی(رحمه الله)است ایشان برهانی ارائه کرده که ادوات شرط دال بر استلزام است نه فرض و تقدیر، ایشان می گوید اگر حرف مرحوم اصفهانی(رحمه الله)درست باشد حرف شرط بر جمله وارد می شود و مثل حرف استفهام و ترجی است (هل جاء زید) که اگر معنایش این باشد که جمله شرط در موقع فرض و تقدیر است آیا جمله شرطیه که نسبت تامه است به نسبت ناقصه و مفهوم افرادی مبدل می شود که این واضح البطلان است و جمله شرط بر نسبت تامه خود باقی می ماند و اگر این گونه باشد این نسبت تامه است پس باید یصح السکوت علیه باشد همچنانکه با ورود ادوات استفهام یا ترجی و تمنی یصح السکوت علیها است

شرط تنها، لا یصح السکوت علیها است:

زیرا که آن جمله تامه فرض و تقدیر شد و تمام شد و مخاطب در مثل (ان جاء زید) می گوید کلام ناقص است که اگر (ان) داخل بر جمله نشده بود یصح السکوت علیه بود یعنی این انتظار و ناتمامی از دخول (ان) آمد پس (ان) فقط دال بر فرض و تقدیر نیست بلکه دال بر استلزام تحقق چیز دیگری هم هست که با آوردن جزا تمام می شود که خلاصه حرف شرط بر نسبت استلزامی دلالت می کند و چون لزوم تام نیست مگر طرفینش بیاید شرط تنها لا یصح السکوت علیها است ولی اگر معنای حرف شرط فقط فرض و تقدیر بود هنگامی که فرض شد _ که اینجا فرض شد _ باید جمله تمام می شد.

ص: ۴۲۷

۱- بحوث فی علم الاصول، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، ج۳، ص۱۴۹.

اشکال:

این مطلب دو اشکال دارد یکی این که این بیان نمی تواند بر نفی اخذ فرض و تقدیر در معنای حرف شرط دلالت کند لزوم هم بخواهد باشد گفتیم باید فرض و تقدیر هم در معنایش باشد و ثانیاً فرض و تقدیر با استفهام و ترجی و تمنی فرق دارد ; در آنها وقتی استفهام شکل بگیرد غرض و مدلول تصدیقی تمام است اما در فرض و تقدیر فرض تنها چه فائده ای دارد نه اخبار و نه انشاء است ولذا تا جمله جزاء را نیاورد لغو و بی فایده است.

خلاصه:

بنابراین، این درست است که جمله شرط بدون جزا لا یصح السکوت علیها است ولی این نه به خاطر این است که حرف شرط دال بر لزوم است بلکه به خاطر این است که مجرد فرض مفاد یک جمله ــ جمله شرط ــ لغو است فلذا این، برهانی بر علیه مرحوم اصفهانی(رحمه الله)نخواهد شد پس در این بخش اول از بحث که جمله شرطیه برای چه وضع شده است به این نتیجه رسیدیم که خود ادوات شرط با قطع نظر از هیئت شرطیه لزوم را نمی رساند و تنها برای فرض و تقدیر وضع شده است همانگونه که محقق اصفهانی(رحمه الله)اختیار کرده است.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۲/۰۶)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در اختلافی بود که مرحوم محقق اصفهانی(رحمه الله) با مشهور دارد که ادوات شرط دال بر لزوم هست یا خیر و گفتیم بحث در سه بخش است ۱) این که مدلول ادوات شرط چیست و برای آنچه که مرحوم اصفهانی(رحمه الله)می گوید وضع شده ــ یعنی برای این که مدخولشان در موضع فرض و تقدیر قرار بگیرد ــ و یا بر لزوم دلالت دارد ۲) مدلول هیئت چیست ۳) آیا این بحث در مفهوم تاثیر دارد یا خیر در مورد بحث اول گفته شد که در واقع بحث در این است که آیا فقط برای فرض وضع شده یا دال بر لزوم هم هست که گفتیم در صورت دلالت بر لزوم دلالت بر فرض و تقدیر را هم می خواهد و شواهدی برای ادعای محقق اصفهانی(رحمه الله)آوردیم و اشکال شهید صدر(رحمه الله) و برهانی را که برای قول منسوب به مشهور آورده بود نیز رد کردیم. شهید صدر(رحمه الله) بیان دیگری را در دفاع از محقق اصفهانی(رحمه الله) دارد که ابتداءً آن را تبیین کرده و بعد آن را رد می کند ایشان فرموده است که صاحب حاشیه، دلیلی برای حرف خود نیاورده است ولی می شود برای حرف ایشان این دلیل را آورد که اگر حرف مشهور ثابت باشد حروف شرط که دال بر لزوم باشد معنای لزوم و یا توقف و تعلیق این است که جزا معلق است بر شرط و لازم شرط و اگر شرط آمد جزا می آید و قبل از آن فعلی نیست حال ممکن است بر علیه این دلیلی آورد و آن جایی که متکلم جزا را بالفعل آورده باشد و تعلیقی در کار نباشد مثل مواردی که از جزاء استفهام می کند مثل جمله (ان جاء زید فهل تکرمه) که این جا استفهام فعلی است و تعلیقی نیست و بر تحقق شرط معلق نیست و فرق است بین جائی که از شرطیه استفهام کند و بگوید (هل ان جاء زید تکرمه) و بین جائی که از جزا استفهام می کند در جائی که از شرطیه استفهام می شود استفهام فعلی است و از لزوم واصل شرطیه سوال می کند اما جائی که از جزا سوال می کند مثل (ان جاء زید فهل تکرمه) در این جا اگر این را به (هل ان جاء زید فتکرمه) برگردانید این خلاف ظاهر

است و اگر هم در این مثال بشود در برخی مثالها نمی شود (مثل ان جاء زیـد فکیف حالک) که سؤال جزء جمله جزاء است و نمی شود به سؤال از شـرطیه برگردد حال اگر ادات شـرط دال بر تعلیق باشد این موارد مجاز خواهد بود ولی وجدانا این گونه نیست اما بنابر مبنای مرحوم اصـفهانی(رحمه الله)قابل قبول است و می شود اسـتفهام از جزاء فعلی باشد چون شـرط فعلی فرض شده است و می شود اسـتفهام کرد ولی طبق تفسـیر مشهور که می گوید ادوات شرط دال بر ملازمه است در این جا از ملازمه سوال نمی کند و از حالش بعد از مجیء سوال می کند.

بعد می فرماید این مطلب هم برای ایشان نافع نیست چون ایشان که نمی گوید که شـرط فرض شرط است که فعلی است بلکه طبق فرمـایش ایشـان هم مفروض و محکی شـرط، شـرط جزاء است و مفروض این جـا فعلی نیست و اگر بگوئیـد فعلیت فرض کافی است در این صورت اگر جزا امر بود آیا وجوب فعلی می شود؟ این قطعاً صـحیح نیست پس آنچه که شرط شده است و تقـدیر جزاء است و محکی شـرط است نه خود فرض شـرط و محکی شـرط فعلی نیست حتی بنابر قول محقق اصـفهانی(رحمه الله) با این که اسـتفهام فعلی است لهـذا بایستی بنابر هر دو قول چنین شـرطیه ای را برگشت دهیم ــ ولو به جهت قرینیت توجیه خطاب ــ به این که استفهام فعلی است و مستفهم عنه ــ عند مجیئه ــ حال زید است .

می توان این کلام ایشان را اینگونه پاسخ داد که (ان جاء زیـد فکیف حالک) انشاء اسـتفهام است ولی اسـتفهام که طلب فهم است یـک وقت از ثبوت شـی برای شـییء و تحقق شـییء است و گـاهی سوال از چگونگی و ما هو الثأبت است یعنی سوال از چیستی و چگونگی است که (کیف حالک) این گونه است و می گوید آن حالی که داری چگونه و چیست و (ما هو حالک) است و انشـاء و قصـد اسـتفهام فعلی است امـا نسـبت انشـائی اسـتفهامی که همان طلب فهم است که منشأ است در فرض تحقق شرط ــ محکی شـرط ــ است و سؤال از چگونگی حال او است در فرض مجیء زید نه مطلقا و انشا این سوال فعلی است ولی منشـا که طلب فهم چگونگی حـال او است بر فرض مجیء زیـد است و آنچه که معلق است اسـتفهام انشـائی است و طلب فهم است نه نفس انشاء یعنی از آنجا که امور انشائی اعتباری هستند می شود آنها را مقید به قید و شرطی انشاء کرد و منشأ مشروط و غیر فعلی باشـد و این تحلیل طبق تفسـیر محقق اصـفهانی(رحمه الله) که حرف شـرط را برای تقـدیر می داند مشـخص و قابل قبول است حتی در مثـل (ان جـاء زیـد فکیف حالـک) که اسـتفهام از چگونگی حال علی تقـدیر شـرط کرده است و منشأ هم طلب فهم و چگونگی حال بر تقدیر مجی است هر چند انشاء آن فعلی است اما طبق تفسـیر مشهور در این جا استلزام از چیست آیا استلزام میان شرط و سؤال است که چنین استلزامی نیست و یا سؤال از ملازمه میان شرط و جزاء است مانند (هل ان جاءک زید فتکرمه) که این هم در اینجا معقول نیست زیرا که سؤال از ثبوت حالی در جزاء و ملازمه آن با شـرط نیست بلکه سؤال از چگونگی حال است که مدلول جمله جزاء است فقط یعنی سؤال از محمول در جزاء و چیستی آن است نه ملازمه میان شرط و حالت معینی در جزاء و این هم شاهـد دیگری است که حروف شـرط بیش از دلالت بر فرض و تقـدیر شـرط برای صدق جزاء مدلول دیگری ندارد و لزوم و یا استلزام و تعلیق مدلول آن نیست .

۲ ــ بحث دوم بحث از مدلول جمله شرطیه است یعنی هیئت جمله شرطیه که مرکب از شرط و جزا است معنایش چیست چون عرض شد هیئات هم در لغت عربی دارای معنی هستند مثل هیئت جمله حملیه که دال بر نسبت تصادقی و حملی است این هیئت شرطیه با ادواتش هم معنی دارد و دو جمله شرط و جزا از هم مستقل نیستند و به هم ربط دارند و این ربط و تقیید بیان دو جمله شرط و جزاء از جمله شرطیه فهمیده می شود چه بگوئیم از ادوت استفاده می شود و یا از هیئت دو جمله با هم بالاخره باید بگوئیم که این ربط چیست و چگونه تقییدی است و نکته دیگر در مفاد هیئت شرطیه این است که جمله شرطیه دو مدلول تصدیقی ندارد بلکه یک اخبار و یا انشا مقید است و یک جمله تامه است که هر جمله تامه ای یک مدلول تصدیقی اخباری و یا انشائی بیشتر ندارد حال این سؤال مطرح می شود که این مدلول تصدیقی در شرطیه به ازای جمله جزاء است و یا به ازای جمله شرطیه است و بعد این که معلوم است به ازای این جمله شرط نیست چون که شرطیه در موضع فرض و تقدیر است و متکلم نمی خواهد از آن اخبار دهد.

اما حقیقت این نسبتی که گفتیم شرط جزا را قید می زند این نمی تواند تقیید به نحو نسبت ناقصه باشد یعنی شرط نمی خواهد موضوع جزا را قید بزند و قید را در موضوع نمی برد به طوری که جمله (اکرم العالم ان کان عادلاً) معنایش (اکرم العالم العادل) باشد بلکه مدلول تصوری جزا موضوعاً و محمولاً بر اطلاق خودش باقی می ماند و اکرم العالم اکرم العالم است و هیچ قیدی در موضوعش ندارد و حروف شرط نسبت ناقصه ای در آن ایجاد نمی کند و همچنین مجموع جمله (اکرم العالم) را در جزاء هم تبدیل به جمله ناقصه و جمله اضافه (وجوب اکرام العالم) نمی کند بلکه جمله شرط و جمله جزاء بر تمامیت خودشان تصوراً باقی هستند حتی بعد از دخول ادوات شرط و هیئت شرطیه بر آنها بنابراین دو نسبت دو طرف جمله شرطیه بر تمام بودن خود هستند و حال که نسبت تامه خود را حفظ کرده اند سؤال می شود که این چه نحو تقییدی است که میان دو نسبت تامه معقول شده است و این شرط کجا و چه بخشی از جزاء را قید می زند با این که دو جمله شرط و جزا تصورا و استعمالا در معنای خودشان که نه موضوعشان و نه محمولشان قید می خورد باقی می مانند؟ و اگر مدلول استعمالی شرط و جزا قید نمی خورد پس چه چیزی قید می خورد.

پاسخ این سوال این است که این تقیید در حقیقت تقیید در صدق قضیه تامه و جمله جزاء است چون ما قبلاً گفته ایم که نسبت تامه ـ که نسبت ذهنی است ـ دارای سه رکن است و نسبت تامه نسبتی است ذهنی که در خارج و محکی آن نسبت نیست بلکه ذهن، آن روابط و نسبت را میان مفاهیم و تصورات ذهنی برای حکایت از خارج ایجاد می کند ـ که تفصیل آن در بحث نسبت تامه و ناقصه گذشت ـ و این نسب تامه خبری و یا انشائی که ذهنی است سه رکن دارد یکی دو طرفی که می خواهد این نسبت میان آنها ایجاد شود و یک رکن سوم دیگر هم دارد که رکن صدق این نسبت و ظرف تحقق آن است چون که قضیه و نسبت تامه آن می خواهد از خارج حکایت کند و این ظرف تحقق و یا خارج رکن سوم نسبت تامه است که دو مفهوم و نسبتی که بینشان را ایجاد کرده را در مصداق خارجی فانی می کند حال انشاءً و یا اخبارا و این بر فرض صدقش همان مدلول تصدیقی جمله است که غیر از قصد متکلم است که مدلول تصدیقی به معنای دیگری است و این دیدن دو مفهوم در دو طرف نسبت تامه و نفس نسبت تامه در خارج از ذهن موطن و ظرف تحقق قضیه تامه است و این هم یک رکن در نسبت تامه است و این رکن هم که تصوری است قابل تقیید است و شرط در قضیه شرطیه قید به این رکن سوم در جمله جزاء است که صدق جمله جزاء را در فرضی که شرط باشد محدود می کند نه این که موضوعش را مقید کند و صدقش را قید می زند و می گوید این صدق در جائی است که شرط صادق باشد و به تعبیر دیگر مرآتیت این نسبت تامه از خارج ذهن که ظرف صدق آن است را قید زده است که این نسبت مطلقا در خارج نیست و این تحقق مقید به وجود شرط است و ما سابقاً تعبیر می کردیم که جمله شرط مقید صدق جمله جزا است و تقیید رکن سوم نسبت تامه است چون همان طور که در نسب تامه دو مفهوم و طرفین نسبت داریم ظرف تحقق نسبت را هم داریم و ما این را قید می زنیم و از این تقیید هم ممکن است مفهوم استفاده شود که قبلًا گذشت.

ما غیر از این راهی نداریم برای تقیید جمله جزاء زیرا یا باید بگوئیم که جزا تبدیل به نسبت ناقصه می شود که این خلاف ظاهر و مقطوع العدم است و یا باید بگوییم که قید از برای ظرف صدق نسبت تامه جزاء و رکن سوم آن است و راه دیگری تصویر ندارد و از این تقیید استفاده می شود که صدق جمله جزاء و تحقق آن مقید است و مطلق نیست و این تقیید در مدلول تصوری رکن سوم یعنی مرآتیت نسبت تامه ثابت می شود ولذا اگر جمله شرطیه را از دیوار هم بشنویم ــ که قصد جدّی ندارد ــ باز هم تقیید مذکور را تصور می کنیم ولیکن به لحاظ رکن سوم جمله جزاء نه موضوع آن و از این محدود شدن انتزاع عنوان و مفهوم لزوم می شود که وقتی این شرط محقق باشد جمله جزاء صدق می کند و محقق می شود و تحقق مقید به تحقق قید آن است ولی این استلزام به شکل طولی انتزاع می شود و یک مفهوم اسمی است و خودش مدلول حرف شرط و یا هیئت شرطیه نیست و آن هم جائی که شرط همیشگی و انحلالی باشد و ثابت می شود و الا استلزام در کار نیست چون در استلزام دوام و کلیت لازم است ولی این استلزام در طول محدود کردن صدق جزاء به شرط با آن نسبت تقدیری است یعنی استلزامی که علماء گفته اند مدلول هیئت شرطیه یا ادوات شرط است این مدلول اصلی نیست و تعبیر از آن به نسبت استلزامی و یا ایجادی، آن را نسبت نمی کند بلکه لازمه مدلول است چون تقییدی را که ما درصدد هستیم که آن را در ذهن خودمان ایجاد کنیم تقیید در صدق جمله جزاء است که اگر این رکن مقید نشود جزا در صدق و تحقق، مقید به شرط نخواهد بود و این تقیید در صدق باید در تصور بیاید که راهی ندارد به جزء تقیید رکن سوم جمله تامه جزاء و بعد مفهوم لزوم از آن انتزاع می شود و این که شهید صدر(رحمه الله)فرموده اند حروف شرط برای نسبت ایجادی یا توقفی وضع شده است به این معنا که (اذا صدق الشرط صدق الجزا) و این را یک نسبت استلزامی حساب نموده اند ما می گوئیم اگر مقصود از این نسبت ایجادی همان نسبت تقییدی صدق جزا بر فرض شرط است این مفهوم لزوم را ندارد بلکه همان نسبت تقیید صدق جزاء به فرض تحقق شرط است و بیش از اخبار یا انشاء جزاء در فرض آن شرط را افاده نمی کند. اگر مقصود آن است که مفهوم لزوم و استلزام از جمله استفاده می شود این مفهوم اولاً در طول آن نسبت تقدیری استفاده می شود و آن هم اگر شرط انحلالی و دائمی باشد و ثانیاً استلزام و لزوم یک مفهوم اسمی است و خودش یک حکم است که باید بر دو شیء متلازم حمل شود مثل این که بگوئیم (آتش با حرارت متلازمین هستند) و یا (زوجیت لازمه اربعه است) و این لزوم خودش حکم است که خارج از مدلول جمله شرط و جزاء است و نسبت ذهنی نیست بلکه نیاز به دال اسمی و حمل آن بر دو نسبت جمله شرط و جزاء دارد و تفصیل آن در مبحث نسبت تامه و ناقصه گذشت. بنابراین طبق این تحلیل مدلول جمله شرطیه همان نسبت تقییدی صدق جمله جزاء به فرض و تقدیر صدق جمله شرط است و ممکن است از آن لزوم استفاده شود آن هم جائی که شرط دائمی و انحلالی باشد ولیکن لزوم و استلزام معنای مستعمل فیه هیئت شرطیه و یا حروف شرط نمی باشد بلکه در طول آن نسبت تقییدی ممکن است فهمیده شود و در همه جا هم آن نسبت تقدیری مستلزم لزوم نیست و قبلاً شواهد و مثال های زیادی عرض شد که در مورد جمله شرطیه فرض و تقدیر هست ولی لزوم از آن استفاده نمی شود مثل شرطیه هائی که شرط موضوع جزاء است و عرفاً افاده لزوم میان آن و حکم در جزاء مستهجن است و یا جمله شرطیه ای که جزایش نفی لزوم است و یا جاهایی که شرط انحلالی نباشد مثلا (ان جئتنی ما اکرمتک) که در این جا نمی خواهد ملازمه میان مجیء و اکرام را بگوید بلکه ناظر به آمدن یک بار است بخلاف این که بگوید (کلما جئتنی اکرمتک) ولذا اگر بپرسد (هل ان جاءک زید تکرمه) و در جواب بگوید (لا) استفاده می شود که اگر همان یک بار هم بیاید اکرامش نمی کند و مقصود این نیست که ملازمه میان آمدن زید و اکرام او را نفی کند، این اکرام با اکرام یک بار و دو بار منافات ندارد و این دلیل بر آن است که جمله شرطیه برای ملازمه بین شرط و جزاء نیست و الاـ نباید اکرامش بر خلاف جواب به (لاـ) باشد با این که قطعاً منافات دارد و این دلیل بر آن است که مدلول

جمله شـرطیه همان صـدق و لاصدق جمل جزاء در فرض و تقدیر شـرط است چرا اگر بگوید (هل کلما جاءک زید تکرمه) و جواب بدهد (لا) در اینجا ملازمه و یا کلیت صدق جزاء بنابر صدق شرط نفی می شود که منافات ندارد با اکرام یک بار و دو بار .

ص: ۴۳۲

مدلول هیئت شرطیه (۹۴/۰۲/۰۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مدلول هیئت شرطیه بود این که چه نستبی است عرض شد که نسبت تقییدیه صدق جزا در فرض صدق شرط است و همچنین عرض شد که یک بحث دیگری این جا شده است و آن بحثی است که شهید صدر(رحمه الله)(۱) مطرح کرده است که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه به ازاء کدام نسبت تامه است زیرا که شرطیه دارای سه نسبت تامه است (اذا جاء زید وجب اکرامه) یک نسبت تامه در جمله شرط است (جاءک زید) و دیگری در جمله جزا است که (وجب اکرامه) که این دو تامه هستند و یکی هم ربط بین جمله جزا و شرط که این هم می تواند نسبت تامه ذهنی باشد، حال سؤال این است که مدلول تصدیقی به ازاء کدام یک از این نسبت ها است قطعاً بازاء جمله شرط نیست چون آن را فرض می کند و نمی خواهد از آن اخبار دهد بلکه می خواهد بگوید در این تقدیر، و مدلول تصدیقی آن چیزی است که می خواهد از آن خبر بدهد و یا آن را انشاء کند و از این نمی خواهد خبر بدهد و شاید زید تا آخر هم نیاید پس مدلول تصدیقی یا باید به ازای جمله جزا باشد یا نسبت بین شرط و جزا.

البته این روشن است که در هر جمله ای یک مدلول تصدیقی بیشتر نیست و جمله شرطیه هم یک جمله است و یک مدلول تصدیقی بیشتر ندارد و دو مدلول تصدیقی جدا در آن نداریم و لذا این بحث پیش می آید که این مدلول تصدیقی در رابطه با کدام یک از این دو نسبت است و مصب و مرکزش آیا نسبت ایجادیه بین شرط و جزاست و می خواهد از تلازم آنها خبر بدهد و قصد اخبار به این تلازم تعلق گرفته است و یا این که می خواهد از صدق جزا در فرض تحقق شرط خبر بدهد و مدلول تصدیقی اخبار مشروط از جمله جزاء است اگر خبری باشد و یا انشاء مشروط آن است اگر انشایی باشد.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۵۴.

ایشان در دوره سابق فرموده بودند که مدلول تصدیقی به ازای جمله جزا است و دلیلی هم داشتند که ذکر می شود و درست هم هست اما در دوره جدید ظاهرا چون می خواسته اند از طریق اطلاق در نسبت ایجادی و الصاقی مفهوم را درست کنند گفته اند مدلول تصدیقی، در جمله شرطیه نسبت ملازمه بین شرط و جزا است و جمله شرط و جزا تنها مدلول تصوری دارند و فارغ و خالی از مدلول تصدیقی می باشند و هر دو جمله شرط و جمله جزا طرف این نسبت است و نمی خواهد از آن خبر دهد بلکه می خواهد از تلازم و ارتباط میان آن دو معنای تصوری خبر بدهد مثل این گفته باشد (مجی زید و اکرامش متلازمین هستند) پس مدلول تصدیقی صدق این ملازمه است .

لیکن طبق تحلیلی که ما روز گذشته عرض کردیم و گفتیم نسبت و هیئت در جمله شرطیه بر تقیید و ربط جزاء به شرط دلالت می کند ولی این ربط به نحو تقیید در معانی موضوع یا محمول جمله جزا نیست بلکه این تقیید در تحقق و صدق نفس نسبت تامه در جمله جزا است و صدق نسبت تامه که رکن سوم جمله جزا است را تقیید می زند که صدق جزا در فرض شرط است

و در طول این تقیید ظرف و وعاء صدق جزاء، استلزام بین شرط و جزا هم فهمیده می شود پس استفاده تلازم در طول آن است که جزا در تقدیر شرط صدق کند و منشا تلازم این صدق مشروط است و اگر این نباشد تلازم میان دو معنای تصوری جمله جزاء و شرط در کار نیست و این دو با هم تلازم دارند لهذا طبق این تحلیل این بحث به این بر می گردد که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه کدام یک از این دو معنا است که آن مدلول مطابقیش است و دیگری لازمه اش می باشد یعنی آیا هیئت شرطیه می خواهد بگوید این دو مطلب (مجی زید و وجوب اکرامش) متلازمین هستند تا چون متلازمین هستند پس بالملازمه فهمیده می شود که اگر شرط باشد جزا صدق می کند و تحقق می یابد مثل این که بگوئیم (آتش و حرارت متلازمین هستند) و لازمه اش آن است که هر جا آتش موجود باشد و صدق کند حرارت هم موجود است و صدق می کند یا نه از اول می خواهد این دومی را بگوید که اگر شرط باشد جزا صدق می کند یعنی اخبار می کند از صدق جزاء در فرض صدق شرط و بالملازمه از آن فهمیده می شود که بین این دو مضمون (مجیء زید و وجوب اکرامش) تلازم است.

ص: ۴۳۴

به تعبیر مختصر برای اینکه ببینیم کدام یک مدلول مطابقی جمله است لازم است بگوئیم که یک وقت ما از تلازم خبر می دهیم و این مدلول تصدیقی است و لازمه اش این است که هر جا آتش باشد حرارت است ولی ما از وجود آتش علی تقدیر حرارت خبر ندادیم و اما اگر گفتیم در فرض شرط جمله جزاء صادق و محقق است مدلول تصدیقی اخبار از جزا علی تقدیر شرط است و به ازای جمله جزاء است که ممکن است در طول آن ملازمه هم فهمیده شود و ما معنای دیگری برای این نزاع نمی فهمیم بله، اگر کسی این گونه خیال کند که این که مدلول تصدیقی به ازاء جزا است می خواهد اخبار فعلی از تحقق تنجیزی جزا بدهد که الان جزای مقید به شرطش محقق است یعنی نهاری که مقید به طلوع شمس است موجود است این معنا خلاف ظاهر جمله شرطیه است و جمله شرطیه چنین مدلول تصدیقی را ندارد لیکن این خلاف مقصود محقق اصفهانی(رحمه الله)و قائلین به مشروط بودن جمله جزاء به تقدیر شرط است و آنها نسبت تقدیری را میان جمله جزاء و شرط قبول دارند و آن را به تحلیلی که عرض کردیم به تقیید صدق جمله جزاء برگشت می دهند که مدلول تصدیقی شرطیه اخبار از این صدق مشروط و یا انشاء آن است .

کسی ادعا نکرده است که در شرطیه از وقوع مقید خبر می دهد بلکه اخبار از وقوع جزاء علی تقدیر وقوع شرط می دهد و همان صدق تقدیری نسبت تامه جزاء را ارائه می نماید و به آن تصدیق می کند و آن را قصد می کند و همین معنای آن است که مدلول تصدیقی به ازای جمله جزاء است و نسبت شرطیه نسبت تقییدی رکن سوم جمله جزاء و محدود کردن صدق آن است و متکلم تحقق جزاء را اراده کرده و می خواهد همین را بگوید لیکن نه مطلق بلکه علی تقدیر جزاء و قائل به این که مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا است این معنی را می گوید و کسی که می گوید مدلول تصدیقی به ازای نسبت شرطیه و ملازمه است باید بگوید که از نسبت تلازمی و تلازم میان دو نسبت تامه خبر می دهد و کأنه می گوید (دو نسبت تامه در جمله شرط و جزاء با هم متلازمند) و اخبار از این تلازم می دهد که لازمه آن اخبار از صدق جزاء در فرض تحقق شرط است .

پس بایـد ببینیم مدلول مطابقی جمله شـرطیه اخبار از تلازم است و اخبار از صدق جمله جزا بر تقدیر صدق شـرط بالملازمه از آن فهمیـده می شود و یا بالعکس است که اگر بگوئیم مدلول مطابقی صدق جزا علی تقدیر صدق شـرط است در این صورت مـدلول تصـدیقی به ازاء جزا می شود و اگر ملازمه باشـد مـدلول التزامی خواهـد شـد و این که می گوئیـد (ان کان هـذا کان ذاک) مـدلول شـرطیه است اگر اخبار از صدق جزاء باشد این همان می شود که عرض کردیم که مدلول تصدیقی به ازاء جزا است زیرا که (کان ذاک) اخبار از صدق جزاء است و اگر مقصود این باشد که ابتداء اخبار از ملازمه بدهد باید مخبر به حکم این دو نسـبت باشـد که تلازم آنهـا است که در این صورت مـدلول تصـدیقی اخبـار از ملازمه می شود و لازمه اش اخبار از صدق جزاء در فرض شرط است .

این که گفته می شود صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق طرفین نیست و این را شاهد گرفته اند که مدلول تصدیقی تلازم است درست نیست چون در صـدق تقـدیری هم همین گونه است و آن هم چون تقـدیری است صـدق تقدیری مسـتلزم صدق فعلی طرفین آن نیست و تـا تقـدیر محقق نشود فعلیت جزا محقق نمی شود و این مطلب با هر دو می سازد حال که نزاع به این بر می گردد روشن است که حق با معنای اول است زیرا که :

اولاً: مفادجمله شـرطیه طبق تحلیلی که گـذشت هم در مرحله مـدلول تصوری و هم مـدلول تصدیقی آن تصدیق به صدق جزا علی تقدیر شـرط است و استلزام و لزوم میان دو طرف جمله منتزع از آن است و قبلاً عرض شد که اصلاً تلازم و ملازمه نسبت ذهنی نیسـتند هر چند از آن به نسـبت ایجادی یا استلزامی تعبیر شود و برای این برهان آوردیم که ملازمه امر خارجی به معنای واقعی است که در ذهن به نحو مفهوم افرادی می آیـد نه نسـبت ایجـادی ذهنی بنـابراین مـدلول تصـدیقی هم اخبـار و یا انشاء جزاء علی تقـدیر است و اسـتلزام یـک مفهوم اسـمی است و یـا یک نسـبت خارجی تحلیلی است که در طول آن نسـبت ذهنی تقدیری انتزاع می شود و وجدان لغوی هم همین را می گوید نه این که لزوم ابتداء مدلول هیئت جمله شرطیه باشد .

ثانیاً: مواردی گفته شد که جمله شرطیه دال بر تقدیر و فرض شرط برای صدق جزاء بود اما استلزام و لزوم را افاده نمی کرد که در آن موارد قطعاً مدلول تصدیقی به ازای همان تحقق و صدق جزا علی تقدیر تحقق شرط است نه لزوم و استلزام چون که استلزامی در آن موارد در کار نیست پس جائی داریم که مدلول تصدیقی نمی تواند غیر از اخبار و یا انشاء جزا علی تقدیر صدق شرط باشد و این شاهد است که در جاهای دیگر هم همین طور است زیرا که احتمال فرق میان انواع شرطیه از این جهت نیست .

ثالثاً: دلیل سوم بر صحت این احتمال مطلبی است که خود ایشان در دوره سابق به آن اشاره کرده اند و گفته اند که مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا است چون اگر جزای جمله شرطیه خبری باشد خبری می شود و اگر جزاش انشائی باشد جمله انشائی می شود مثلاً (اذا طلعت الشمس فالنهار موجود) می گویند خبری است اما جمله (اذا جائک زید فاکرمه) و یا (ان جاءک زید فکیف حالك) را می گویند انشائی است و تقسیم جمله شرطیه به خبری و انشائی به لحاظ جزاء آن است حال اگر مدلول تصدیقی جمله شرطیه عبارت از اخبار از تلازم دو مدلول تصوری شرط و جزاء باشد مثل این است گفته باشد (مجی زید و وجوب اکرام متلازمان است) که مدلولش اخبار از تلازم و خبر است و در این صورت همه جمله های شرطیه خبری می شوند و دیگر جمله شرطیه انشائی نخواهیم داشت چون همه جا می خواهیم بگوئیم این تلازم هست و اخبار از تلازم همیشه اخباری است هر چند بالملازمه دلالت می کند بر این که انشاء وجوبی هم موجود است و دیگر این تقسیم دقیق نیست مگر به لحاظ لازمه و مدلول التزامی جمله شرطیه. این مطلب قابل قبول نیست بلکه روشن است که مدلول مطابقی (ان جاء زید فاکرمه) انشائی است و اخبار از چیزی نیست مگر به نحو انتزاعی و طولی و آن هم جایی که شرط انحلالی و دائمی باشد و به معنای (کلما جاء زید فاکرمه) و این هم دلیل خوبی است بر صحت احتمال اول و خود ایشان در دوره سابق به این تمسک کرده اند و در دوره دوم مدلول شرطیه را تلازم قرار داده اند ولیکن از آن به جمله (اذا صدق الشرط صدق الجزا) تعبیر کردند که ما عرض می کنیم مفاد این جمله همان اخبار تقدیری از صدق جزاء است و مدلول تصدیقی در آن به ازاء جزا می شود نه تلازم و اگر بخواهد شرطیه از ملازمه حکایت کند و مدلول تصدیقی به ازای آن باشد باید تلازم را بر دو جمله شرط و جزاء حمل کند نه این که تحقق جزاء را در فرض تحقق شرط صدق دهد که این به معنای اخبار از جمله جزاء است و مدلول تصدیقی را به ازاء آن قرار می دهد. پس به این سه دلیل مدلول تصدیقی جمله شرطیه به ازای جمله تامه در جزا است بله لازمه آن انتزاع مفهوم تلازم است البته نه در همه موارد بلکه با شرائطی که قبلاً به آن اشاره شد. خلاصه این که در این بحث دوم هم صحیح این است که مرکز مدلول تصدیقی در جمله شرطیه تحقق و صدق جمله جزا است یعنی نسبت تامه ای که در جزااست حال یا اخبارا و یا انشائا و به همین جهت هم اگر جزای جمله شرطیه خبری باشد خبری است و اگر انشائی باشد انشائی است.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۲/۰۸)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد در اختلاف بین حاج شیخ(رحمه الله) و دیگران سه بحث وجود دارد که دو بحثش گذشت.

۳ ـ بحث سوم این است که آیا این اختلاف در تقریباتی که برای اثبات مفهوم گذشت دارد یا خیر؟ یعنی اگر که تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله) را قبول کنیم که وضع جمله شرط برای صدق جزاء در فرض و تقدیر شرط است و مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا است و یا آنچه که منسوب به مشهور است که جمله شرطیه و یا حروف شرط دال بر استلزام و ترتب جزا بر شرط است و مدلول تصدیقی به ازاء نسبت استلزامیه و لزومی کبرای شرطیه است نه جمله جزاء آیا این دو تفسیر برای جمله شرطیه بر تقریباتی که برای مفهوم گذشت اثری دارد یا خیر؟

در این جا به ذهن می رسد که اصل این که شهید صدر(رحمه الله) و برخی دیگر وارد این بحث شده اند به خاطر این است که این نزاع، بر تقریبات مفهوم اثر می گذارد یعنی طبق تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)در ضابطه مشهور برای مفهوم هر دو رکن آن را از دست می دهیم زیرا که قبلاً عرض شد که استفاده مفهوم نزد مشهور متوقف است بر دو رکن یکی اینکه جزا سنخ حکم باشد و سنخ لازم شرط باشد و رکن دوم این بود که شرط علت انحصاری برای سنخ حکم باشد و این دو باید موجود باشد تا مفهوم و سالبه کلیه به دست بیاید و همچنین طریق دیگری هم برای مفهوم این بود که سنخ حکم معلق و متوقف بر شرط باشد و اطلاق در تعلیق و توقف جاری شود یعنی لازم است که در جزا اطلاق جاری کنیم و سنخ حکم را جزا قرار دهیم و در شرط هم اطلاق جاری کنیم اطلاقاتی که گذشت و اثبات کنیم که شرط سبب منحصر است و یا اطلاق در توقف و تعلیق سنخ حکم بر شرط جاری شود و از این دو رکن مفهوم را به دست بیاوریم و مرحوم اصفهانی(رحمه الله) این تفسیر را مطرح نموده تا ضابطه مفهوم را خراب کند و طبق نظر ایشان نتیجه همین می شود چون اگر جمله شرطیه مدلول حرف شرطش مجرد فرض و تقدیر جمله شرط باشد و جزایش هم عبارت از صدق جزا بنابر این تقدیر باشد و مدلول تصدیقی هم به ازای جمله جزا باشد معنایش آن است که می گوید جزا را جعل کردم بر فرض این شرط و بنابر این دیگر این انشا ایجاد شده بر آن تقدیر مطلق نیست و شامل جعل دیگری نیست چون که مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا شد یعنی جزاء شخص این انشا علی تقدیر است و دیگر سنخ حکم نمی شود و اطلاق در آن جاری نمی شود و یک جعل و مجعول از برای وجوب اکرام است نه سنخ و طبیعی وجوب و این منافاتی ندارد که جعل دیگری باشد برای وجوب اکرام در فرض و تقدیر دیگری و از این جهت مثل جمله وصفیه می شود و معنای انتفاء شرط این است که مجعول این جعل شخص منتفی می شود و این که یک جعل دیگری در موارد انتفا شرط هست یا خیر ربطی به این جعل ندارد و این که گفته شود درست است که این جعل یک جعل شخصی است ولی خصوصیت شخصی بودنش ملغی است و در فرض استفاده علیت انحصاری برای شرط سنخ حکم منتفی خواهد شد این هم قرینه یا دالّی می خواهد و دالّی بر آن نیست.

ص: ۴۳۸

خلاصه طبق تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)گفته می شود اولاً: جزاء دیگر سنخ حکم نخواهد بود به خلاف تفسیر دیگر که

می گوید جمله شرطیه برای لزوم و استلزام وضع شده و مدلول تصدیقی هم با ازاء لزوم و استلزام است و می گوید بین وجوب اکرام زیـد و مجیء زیـد تلازم هست یا مجیء زیـد مسـتلزم وجوب اکرام زید طرف این مدلول تصدیقی است و وجوب اکرام زید مدلول تصوری که طرف مدلول تصدیقی نسبت اسـتلزامی قرار می گیرد که در این صورت در آن اطلاق جاری می شود و می گوئیم طرف ملازمه طبیعی و سـنخ وجوب اکرام زیـد است چون اشاره به جعل خاصـی نـدارد لهـذا جزاء طبیعی و سـنخ حکم می شود و ثانیاً: طبق تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)مدلول تصدیقی ثبوت نسبت تامه بین وجوب اکرام برای زید است و شـرط، طرف ایـن مـدلول تصـدیقی نیست تـا اطلاـق در آن جـاری شـود ولـذا شـهید صـدر(رحمه الله)در دوره دوم مـدلول تصـدیقی را به ازای جمله شـرطیت و نسـبت اسـتلزامی میان شـرط و جزاء قرار داده است برای این که بتوانـد اطلاق را تعلیق و توقف هم جاری کند و سالبه کلیه را اثبات نماید چون اگر جمله شرطیه دال بر نسبت استلزامی باشد و مدلول تصدیقی به ازای آن باشد وجوب اکرام می شود طرف این نسـبت و مدلول تصوری محض است و مثل این که بگوئیم وجوب اکرام زید مترتب یا متوقف بر شـرط است که این جامع و سنخ وجوب اکرام است و هر جعلی صادق است و سنخ حکم طرف آن قرار می گیرد و نگفته است اسـتلزام با این جعل وجوب یا با آن جعل وجوب است و اطلاق در آن تمام می شود همچنین در نفس این حکم و نسـبت توقفیّه و اسـتلزامیه نیز اطلاق جاری می شود زیرا که مدلول تصدیقی را به ازاء اسـتلزام قرار دادیم و اطلاق در نسـبت تامه و مدلول تصدیقی جاری می شود أما طبق تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله)، هم رکن اول که سنخ حکم است را از دست می دهیـم و هم رکن دوم را از دست می دهیم چـون مـدلول تصـدیقی نسـبت جزا که جعـل حکم است می شـود یعنی متکلم حکم را انشـاء می کنـد پس مـدلول تصـدیقی عبارت از انشا وجوب اکرام برای زیـد است منتها نه مطلقا بلکه در ظرف تحقق شرط پس آنچه که مرکز قضـیه است خـود این انشـا حکم برای زیـد است نه تعلیق آن بر شـرط و این تقییـد مـدلول تصـدیقی نیست و اطلاـق در مـدلول تصـدیقی جـاری می شود و آن اطلاـقی را که با آن انحصاریت ثابت می کردیم در جائی است که مـدلول تصـدیقی اسـتلزام باشـد تـا بتوانیم بگوییم این اسـتلزام مطلق است ولی طبق تفسـیر مرحوم اصـفهانی(رحمه الله) مـدلول تصدیقی انشاء و جعل وجوب است منتها جعل در فرض خاصـی و نسبت استلزامی نیست تا در طرف آن که شرط است اطلاق جـاری کنیم و بگوییم همه جـا این شـرط لاـزم است و از آن انحصـار اسـتفاده کنیم بنـابراین اطلاـق تعلیق و توقف و یا اطلاق سببیت جائی است که مدلول تصدیقی در جمله شـرطیه به ازای افاده ترتب و تلازم جزا یا توقف آن بر شرط باشد البته اگر آن اشکالات دیگر را وارد ندانیم .

خلاصه این تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله) به ضمیمه آن نکته که مدلول تصدیقی به ازاء جزا باشد لازمه اش این است که این دو اطلاق را از دست بدهیم; هم اطلاق در نسبت استلزامی و توقفی بین شرط و جزا و هم اطلاق در جزا که با آن سنخ حکم را ثابت می کردیم و بدین ترتیب هر دو رکن ضابطه مفهوم را از دست خواهیم داد اما تقریبی را که ما از برای مفهوم شرط گفتیم آن دو رکن در آن تقریب موثر نیست و بنابر تفسیر محقق اصفهانی(رحمه الله) هم صحیح است زیرا که نکته آن ظهور شرطیه در تقیید و رفع اطلاق مجعول در جمله جزاء است که در موضوعش قید اخذ نشده است و لازمه اش اطلاق رفع وجوب است ولی گفته می شود تقریباتی که آقایان می گفتند متوقف است بر این که مدلول تصدیقی به ازای جمله جزاء نباشد پس کسانی که مدلول تصدیقی را بازاء جمله کبری می گیرند به مفهوم نزدیک ترند که اگر آن اشکالی که گذشت که استلزام از طرف شرط است نه توقف جزاء بر شرط نبود و مفهوم روشن بود و مدعای مرحوم اصفهانی(رحمه الله)سبب می شود که در هر دو رکن خلل ایجاد شود.

ولی بالدقه می شود گفت بنابر تفسیر مرحوم اصفهانی(رحمه الله)نیز اگر توقف و تعلیق را از جمله شرطیه بفهمیم باز هم از آن مفهوم استفاده می شود ولی اشکال اصلی همان است که گفتیم استلزام از طرف شرط برای جزا است و از طرف جزا برای شرط نیست چون اگر مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا هم باشد و گفتیم جمله شرطیه، وجوب اکرام عالم را در شرط و تقدیر اینکه عادل باشد انشاء می کنند این جعل هر چند یک جعل شخصی است و اطلاق ندارد ولی مدلول و منشأ به این جعل وجوب اکرام عالم است که در موضوعش ـ که عالم است ـ قید عادل تصوراً اخذ نشده است و قبلاً مشروحاً عرض شد که شرط عادل بودن در داخل جمله جزاء نیامده است و با جمله وصفیه از این جهت فرق دارد پس منشا و متعلق این جعل شخصی اطلاق دارد تصورا نسبت به حالات وجود شرط یا عدم وجود شرط پس همانگونه که در تقریب خود گفتیم که ظهور در تحدید دارد و این که وجوب اکرام زید که در مطلق حالات زید صادق است را مقید به فرض وجود شرط می کند و رفع می کند.

بنـابراین تقریبـات دیگر هم گفته می شود چون منشـا این جعـل نسـبت به شـرط مطلق است و طـبیعی وجوب اکرام زیـد اسـت تصورا پس مقتضـای تطـابق بین عالم ثبوت و اثبات هم این است که مطلق وجوب اکرام بر این شـرط معلق است و معلق از این بـاب سـنخ حکم است و این بیان قابل قبول است پس جعل دیگری هم برای وجوب اکرام زیـد در کار نیست و اگر باشـد باید این جـامع وجـوب معلـق بر شـرط قیـد بخورد به غیر از آن وجوب دیگر مجعول بـا این که مطلق است پس به لحـاظ رکن اول اطلاـق به این بیـان ممکن است سـنخ حکم مجعول باشـد هر چنـد جعل آن شخصـی است و نسبت به اطلاق دوم یعنی اطلاق تعلیق را هم می توان جـاری کرد از این باب که این نسـبت نیز نسـبت تامه و ذهنی است حتی اگر مـدلول تصـدیقی به ازاء آن نباشـد و اطلاـق در اطراف نسبت تـامه ذهنی جـاری می شود و در نسـبت هـای نـاقصه جاری نمی شود زیرا که مفهوم افرادی هسـتند یعنی نسـبت نـاقصه و طرفینش یـک مفهوم قیـد افرادی در ذهن است و نسـبت حقیقی و دو طرف در ذهن نیست تـا در طرف آن اطلاق جاری شود بر خلاف نسـبت تامه ذهنی که نسبت حقیقی با دو طرف در ذهن وجود دارد و می شود در طرف آن اطلاق جاری کرد و گفت این اسـتلزام همه جا هست و مثل نسـبت ناقصه قید و وصف نسـبت که اطلاق در طرف آن قابل اجرا نباشد و این که گفته می شود در اطراف مدلول تصدیقی اطلاق جاری می شود به این نکته است و در حقیقت در اطراف نسبتهای واقعی در ذهن اطلاق جاری می شود چه مـدلول تصـدیقی به ازای آن باشـد و چه نباشـد و به گونه دیگری مقید آن نسبت ذهنی در ذهن باشـد. پس بالدقه این اختلاف بین حاج شـیخ و مشـهور اثر مهمی در تقریبات گذشـته نمی گذارد و آن تقریبـات بنـابر نظر مرحوم اصـفهانی(رحمه الله)هم جـاری است بـا قطع نظر از اشـکالاتی که بر آنهـا وارد شـد. البته یک بحث دیگری در اینجا هست که شـرط نمی توانـد قیـد حکم باشد یعنی حرفی که مرحوم شـیخ(رحمه الله)زده است و گفته است که چون نسبت حکمیه معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست و آلی است نه اسـتقلالی و آن هم مانع از امکان تقیید است و اشـکال در بحث واجب مشـروط ذکر شده است که اگر درست باشد این جا اشـکال می شود یعنی شرط نمی تواند قید نسبت تامه جزا قرار بگیرد و فرقی نمی کند که وجوب در جزا با صیغه امر باشد مثل اکرم زیدا یا با مفهوم اسـمی وجوب اکرام باشد مثل یجب اکرامه چون ما می خواهیم نسبت جمله جزاء را مشروط به شرط کنیم نه اینکه شرط را به عنوان قیـد در محمول یا موضوع جمله جزاء داخل بکنیم و نسبت در هر دو جمله ذکر شـده معنای حرفی است. ولی پاسخ این اشـکال در همانجـا گفته شـده است که جزئیت در معانی حرفی به معنای طرف داشـتن است و جزئیتی طرفی است نه به معنای قابـل صـدق نبودن بر مصـادیق متعـدد پس قابـل تقییـد از نظر صـدق می باشـد همچنین آلیت معانی حرفی با امکان تقییـد آن منافـات نـدارد مخصوصاً این که نسـبت تامه ذهنی ملحوظ بالاسـتقلال است وماننـد نسـبت ناقصه تحلیلی نیست. بـدین ترتیب بحث از تقریب مفهوم شـرط و تحلیل هایی که در نزاع بین حاج شـیخ(رحمه الله) و دیگران لازم بود ذکر شود تمام می شود و نوبت به تنبیهاتی می رسد که بحث های کاربردی و مهم است.

مفاهیم (۹۴/۰۲/۱۸)

مفاهیم:

مفهوم در لغت در مقابل منطوق است مفهوم، ما یفهم و یدرک است چه از لفظ و چه از غیر آن ــ مثل اشاره ــ و از صفات معنا است و منطوق از صفات لفظ است یعنی ما ینطق به ولیکن بحث در معنای اصطلاحی مفهوم است ولذا لازم است برای مفهوم یک تعریف اصطلاحی بیان کنیم که در این مورد نیز گفته اند (حکم غیر مذکور) و یا (حکم بغیر مذکور) است که مقصود از آن اجمالا روشن است که مقصودشان این است که کلام یک مدلول اصلی دارد که در کلام مذکور است و اسم آن را منطوق می گذارند ولی گاهی اوقات مدلول دیگری هم هست که در الفاظ دال مستقیم بر آن ذکر نشده است ولی به تبع و بالملازمه فهمیده می شود که آن مفهوم است .

به عبارت دیگر مفهوم مدلول التزامی است نه مدلول مطابقی یا تضمنی و مدلول التزامی به تبع مدلول مطابقی است و الفاظ دلالت مستقیم بر آنها ندارند و این مقدار در تعریف اصطلاحی مفهوم مسلم است که مدلول تبعی و التزامی است نه اصلی و مطابقی ولی هر مدلول التزامی مفهوم نیست مثلاـ دلالت التزامی دلیل امر به فعلی، بر وجوب مقدمه آن یا حرمت ضد آن مفهوم نیست پس مطلق مدلول التزامی و تبعی مفهوم نمی باشد بله، اصل این که مفهوم مدلول التزامی است مورد قبول است ولی آن مقدار کافی نیست و این جنس معنای اصطلاحی مفهوم است و باید فصل آن هم مشخص شود تا اغیار خارج گردند و لذا تعاریفی را در این رابطه ذکر کرده اند تا با آن قید مدالیل التزامی دیگر از تعریف اصطلاحی مفهوم خارج شود .

ص: ۴۴۲

تعریف اول: این تعریف در تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله)آمده است(۱)؛ ایشان گفته است مفهوم اصطلاحا مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است که بیّن بالمعنی الاخص در منطق یعنی لازمی که تصور ملزوم برای انتقال به لازم کافی باشد و بیّن بالمعنی الاعم یعنی اگر تصور ملزوم و لازم و نسبت میان آنها موجب تصدیق به آن می شود و غیر بیّن یعنی هر دو طرف و نسبت را هم تصور کنیم باز حکم به ملازمه نمی شود مگر این که برهانی بر آن اقامه شود ایشان می فرماید مفهوم مدلول التزامی بیّن بالمعنی الاخص است به نحوی که تصور ملزوم کافی باشد تا انسان به لازم هم پی ببرد مثلا (فلا تقل لهما اف)(۲) را که تصور می کنیم کافی است که تصدیق کنیم زدن آنها نیز حرام است و همچنین است استفاده انتفاء عندالانتفاء از جمله شرطیه، البته ایشان در شرح مطلب خویش لازم بیّن بالمعنی الاعم را هم ضمن مهفوم دانسته است .

در این بیان اشکال شده است که اولاً: برخی از تقریباتی را که آقایان برای مفهوم شرط ذکر می کنند برهانی است مثلا انحصار علیت شرط را با برهان فلسفی ثابت می کنند که لزوم غیر بیّن است پس باید مفهوم نباشد ثانیاً: برخی از دلالت های التزامی بیّن بالمعنی الاخص است و در عین حال مفهوم نیستند مثلا دلالت امر به غسل با ماء به این که آب طاهر است و یا دلیل دال بر مطهریت و طهوریت آب دلالت بر طاهر بودن آن هم می کند بنحو لزوم بیّن بالمعنی الاخص و لذا معنای طهور در آیه (و انزلنا من السماء ماءً طهوراً)(۳)مطهریت آب است و از آن طهارت ماء را هم استفاده کرده اند چون مطهر و طهور بودن مستلزم طاهر بودن است.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۷۶.

۲- اسراء، آیه ۲۳.

۳- فرقان، آیه ۴۸.

خلاصه این تعریف کافی نیست و فصل ذکر شده در آن مخرج اغیار نمی باشد و این تعریف نه منعکس است و نه مطرد.

تعریف دوم: تعریفی را هم صاحب کفایه(رحمه الله)(۱) بیان کرده است به این نحو که مفهوم حکم اخباری یا انشائی است که لازم خصوصیت مدلول مطابقی است نه أصل مدلول مطابقی یعنی همان ملازمه _ که جنس است _ در این جا اخذ کرده منتها می فرماید این مدلول التزامی بر دو قسم است; گاهی مدلول التزامی خود حکم است و گاهی مدلول التزامی خصوصیتی است که در حکم اخذ و لحاظ شده است مثلا وجوب وضو لازمه اصل وجوب نماز است و یا وجوب سفر _ که مقدمه حج و لازمه فعل حج است _ لازمه أصل وجوب حج است یعنی این لازمه اصل حکم است به وجوب حج و مربوط به خصوصیتی در این حکم نیست اما مفهوم شرط _ که می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد _ مثلاًـ انتفا وجوب اکرام عند انتفاء مجی به خاطر خصوصیتی است که در حکم به وجوب اکرام اخذ شده است و آن خصوصیت تعلیق انحصاری بر شرط است و از خصوصیت تعلیق حکم به صورت تعلیق انحصاری انتفاء عند الانتفاء فهمیده می شود چه آن خصوصیت _ انحصاری _ وضعاً از منطوق استفاده شود و چه با اطلاق اثبات شود و در ذیل هم گفته است که فرقی نمی کند که مفهوم از سنخ حکم منطوق باشد یا مفهوم مخالف.

بر این تعریف هم اشکال شده است که اولاًـ مفهوم موافق از خود حکم فهمیده می شود نه از خصوصیت در حکم یعنی از حکم به حرمت (افّ) گفتن حرمت ضرب فهمیده می شود و خصوصیت در مدلول مطابقی باعث انفهام موافق نمی شود پس آنچه در ذیل کلامشان آمده _ که تعریف شامل هر دو مفهوم است _ صحیح نیست.

۱- کفایه الاصول، ص۱۹۳.

ثانیاً: تعریف مانع هم نیست چون ممکن است در جائی مدلول التزامی لازمه خصوصیتی در حکم منطوق باشد نه لازمه اصلش ولیکن بازهم مفهوم نیست مثلا اگر معنای امر جامع طلب باشد و از اطلاق، خصوصیت شدت طلب که وجوب است استفاده شود این خصوصیت _ که وجوب است و با اطلاق ثابت می شود _ مستلزم وجوب مقدمه آن واجب خواهد بود و این مثل خصوصیت انحصاریت است که با اطلاق استفاده می شود و دال بر مفهوم است پس وجوب غیری مقدمه از این خصوصیت در معنای لفظ _ که جامع طلب است و با اطلاق ثابت می شود _ فهمیده می شود و حال این که این دلالت التزامی امر بر وجوب مقدمه مفهوم نیست .

تعریف سوم: مرحوم اصفهانی(رحمه الله)(۱)ضابطه و تعریف دیگری را مطرح کرده است و فرموده است که مفهوم دلالت تابع است که منظور همان مدلول التزامی بودن است که جنس است و فصل را این گونه معرفی نموده است که این مدلول بالتبع حیثیت انفهام تبعی آن و تلازمش باید در منطوق موجود باشد یعنی اگر حیثیت و نکته ای که دلالت التزامی به واسطه آن شکل می گیرد یعنی دلیل ملازمه در منطوق کلام است به آن مفهوم می گوئیم أما اگر از خارج ثابت می شود به آن مفهوم نمی گویند و مواردی که نقض کردید بر این تعریف وارد نیست چون مثلا در وجوب مقدمه نکته ملازمه را در لفظ نداریم و لفظ فقط وجوب نفسی را می رساند و دلیل ملازمه بین وجوب شی و مقدماتش برهان عقلی است که ربطی به دلیل امر به حج ندارد و در آن موجود نیست و امر حج تنها دال بر وجوب ملزوم است و تمام ادله استلزامات عقلی براهین عقلی است و ربطی به دلیل امر به شی ندارد و حیثیت آن انفهام تبعی و ملازمه در منطوق نیست به خلاف مفهوم که وقتی می گوئیم جمله شرطیه مفهوم دارد اگر جمله مفهوم داشته باشد یعنی حیثیت انحصاری بودن شرط و سبب را از جمله شرطیت استفاده کردیم و از دلیل خارج استفاده نکردیم بلکه از خصوصیتی که در خود جمله شرطیه آمده است که وجوب اکرام را معلق کرده است بر مجیء به صورت انحصاری استفاده شده است و اگر این خصوصیت انحصاریت در جمله و منطوق نبود ما حکم به مفهوم نمی کردیم پس هر جا نکته انفهام در خود منطوق باشد مفهوم می شود.

ص: ۴۴۵

۱- نهایه الدرایه، ج۲، ص ۴۱۰.

در اینجا اشکال وجوب مقدمه که بر کلام مرحوم آخوند(رحمه الله)وارد می شد بر این وارد نمی شود چون که دلیل ملازمه از دلیل وجوب استفاده نمی شود حتی اگر وجوب از خصوصیات منطوق باشد ولیکن اشکال اول در این جا هم هست که این خصوصیت در مفهوم موافقت نیست و از خارج می دانیم که اگر (افّ) گفتن حرام باشد زدن آنها به طریق اولی حرام است و این یک نکته عقلی یا عرفی است و در لفظ خصوصیتی دال بر آن نیست پس اگر بخواهد هر دو مفهوم را تعریف کند این اشکال جامع نبودن به آن نیز وارد است البته ایشان نگفته اند که می خواهند هر دو مفهوم را تعریف کنند .

همچنین به این تعریف، اشکال دیگری هم وارد شده است که مانع اغیار هم نیست چون این که گفته حیثیت انفهام باید در منطوق باشد مقصود چیست اگر مقصود این است که باید صغرای ملازمه ذکر شود این در همه جا در منطوق است و در وجوب مقدمه هم ملزوم که وجوب نفسی است در منطوق ذکر شده است و اگر مقصود این است که باید نکته کبرای ملازمه و تبعیت در منطوق ذکر شده باشد تا مفهوم شود بازهم نقضی وارد می شود به اینکه اگر ما توقف را _ که نکته ملازمه در وجوب مقدمه است _ در منطوق آوردیم و مثلاً بگوئیم نمازی که متوقف است بر وضو را انجام بده این جا باید وجوب مقدمه مفهوم شود با اینکه چنین نیست و مجرد ذکر نکته تلازم، مدلول التزامی را مفهوم نمی کند و لذا این تعریف مانع اغیار نیست .

تعریف چهارم: شهید صدر(رحمه الله) هم در این جا تعریفی دارد؛(1)می فرماید لازم بر دو قسم است یک وقت لازم خود حکم است که طرف قضیه حملیه یا شرطیه است و یک وقت لازم لازمه کیفیت ارتباط بین حکم و موضوع است حال اگر مدلول التزامی لازم خود حکم باشد به نحوی که اگر حکم عوض شود آن لازم دیگر موجود نیست مثلاً حکم وجوب، به اباحه مبدل شود دیگر آن لازم نیست مانند وجوب مقدمه که در اباحه نیست در این جا این نوع لوازم مفهوم نیست ولی اگر مدلول التزامی لازمه کیفیت ارتباط حکم با موضوع باشد به نحوی که اگر طرفین آن هم تغییر کند بازهم آن مدلول باقی است این مدلول التزامی مفهوم است یعنی مفهوم مدلول التزامی نحو ربط حکم به مولایش است که مدلول هیئت جمله است پس اگر مدلول التزامی، مدلول التزامی هیئت و کیفیت ارتباط حکم به موضوعش شد ــ نه مدلول التزامی حکم مربوط، به نحوی که با تغییر آن حکم فرق نمی کند ــ این مفهوم است و مدالیل التزامی غیر مفهومی اینچنین نمی باشند و این تعریف هم فقط مفهوم مخالف را شامل است و شامل مفهوم موافق نمی شود.

ما در حاشیه تقریرات بر این تعریف شهید صدر(رحمه الله) چند اشکال وارد کرده ایم:

۱) این که شامل مفهوم موافقت نیست که شاید خود ایشان هم درصدد تعریف مفهوم مخالف است .

۲) اینکه شامل برخی از مفاهیم که به نحو مفهوم اسمی استفاده می شود نیست مثل مفهوم عدد که عدد هیئت و ربط نیست بلکه مفهوم اسمی است و حرفی نیست .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۳۷.

۳) اشکال سومی هم شده است که این تعریف شامل عکس نقیض قضیه هم می شود با این که عکس نقیض مفهوم نیست مثلا ـ اگر بگوید (کل فقیه عالم) یا (اذا کان فقیهاً کان عالماً) از آن استفاده می شود (کل من لیس بعالم لیس بفقیه) با اینکه این مدلول التزامی مفهوم اصطلاحی نیست این تعاریف اشکالاتی به حسب ظاهر دارد ولی مجموع این ها به نکته ای اشاره دارد که آن نکته صحیح است و در آینده آن را بحث می کنیم .

خلال بحث از مفهوم شرط (۹۴/۰۲/۱۹)

بحث از اصل مفهوم شرط تمام شد و عرض شد که در تنبیهاتی بحث شده است که برخی از آنها بحث های مهمی است و تطبیقات مهمی برای مفهوم شرط در ابواب مختلف فقهی است.

تنبیه اول: در مورد نکته ای است که در خلال بحث از مفهوم شرط هم از آن بحث شد و آن عدم مفهوم در جمله ای است که شرطش تحقق موضوع جزاء باشد که به آن گفته می شود شرطیه ای که شرطش مسوق است برای تحقق جزا مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) که این به معنای (اختن ولدک) است و گفته اند امثال این جمل شرطیه مفهوم ندارد و مفهوم نداشتن این جملات روشن است چون مفهوم شرط عبارت است از انتفا حکم به انتفا شرط در همان موضوع حکم به نحو سالبه به انتفای محمول نه سالبه به انتفا موضوع که سالبه به انتفا موضوع انتفاعش عقلی است و در هر جمله ای ـ حتی جمله حملیه ـ ثابت است و چنین جمل شرطیه سالبه به انتفا محمول در آنها متصور نیست زیرا که با انتفا شرط موضوع جزاء هم منتفی می شود و انتفا حکم از باب سالبه به انتفا موضوع عقلی است بله، اگر گفتیم نفس جمله جزاء که جمله لقبیه است مفهوم دارد این هم مفهوم خواهد داشت که قطعاً چنین نیست و به عبارت دیگر اگر منظور این باشد که حکم مخصوص این موضوع است و موضوع دیگری این حکم را ندارد این ربطی به جمله شرطیه ندارد و مفهوم لقب یا وصف است که صحیح نیست و اصل این مطلب روشن است .

ولی مطلبی را مرحوم محقق عراقی(رحمه الله)(۱) در مقالات مطرح کرده است و فرموده است که اختلافی بین مرحوم شیخ(رحمه الله)(۲)و مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(۳) در مفهوم داشتن یا نداشتن جمله شرطیه ای که شرطش محقق موضوع است موجود است که در آیه نبأ مطرح شده است که اگر شرطیه ای شرطش مسوق برای موضوع جمله جزا باشد مثل (ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا)(۴) که مجیء فاسق محقق خبر و موضوع وجوب تبین است که اگر نیاید خبری در کار نیست در این جور جاها ایشان می گوید بین این دو علم اختلاف شده است که ایشان در چنین جائی این گونه فرموده اند که اگر ما بودیم و جمله جزا به تنهایی مفهوم نداشت ولی حال که در سیاق شرط قرار گرفته و متکلم تحقق موضوع را شرط آن قرار داده است و جمله جزا را بر این شرط معلق کرده است در این جا از کلام نوعی تعلیق هم استفاده می شود که اگر این تعلیق نبود جمله حملیه بود و مفهوم نداشت چون در سنخ حکم آن اطلاق جاری نیست و حکم قبل از موضوعش مهمل است چون هنوز به موضوع تعلق نگرفته است اما اگر همین جمله حملیه را به نحو قضیه شرطیه بر تحقق موضوع معلق کرد در این جا خود جمله شرط بنابر این که سنخ حکم در آن معلق است بر مفهوم دلالت می کند یعنی غیر از این موضوع موضوعات دیگر هم این حکم را ندارند و دیگر سالبه به انتفا موضوع نمی شود و از آن استفاده می شود که غیر از ولد هم وجوب ختنه ندارد و یا نبأ غیر فاسق وجوب تبین و عدم حجیت را ندارد و دارای حجیت است و ایشان می گوید بین این دو بزرگوار در این قبیل جمله های شرطیه اختلاف رخ داده است.

۱- نهایه الافکار، ج۳، ص۱۱۰.

۲- فوائد الاصول، ج۱، ص۲۵۷.

۳- کفایه الاصول، ص۲۹۶.

۴- سوره حجرات، آیه ۶.

مرحوم شیخ(رحمه الله)می گوید چنین جمله حملیه در سیاق شرط و جزای آن هم قرار بگیرد مفهوم ندارد و صاحب کفایه(رحمه الله)گفته است که اگر در سیاق شرط قرار بگیرد مفهوم دارد و مرحوم محقق عراقی(رحمه الله) این اختلاف را به این مطلب برگشت داده است که در جمله شرطیه سنخ حکم بر آن شرط و موضوع معلق می شود وقتی سنخ حکم در سیاق تعلیق قرار می گیرد ولو شرطش موضوع محمول باشد در این حال این سیاق شرطیه باعث می شود که سنخ آن حکم منتفی باشد حتی از موضوع دیگری و می فرماید حق با مرحوم آخوند(رحمه الله)است زیرا که جمله حملیه اقتضای مفهوم را ندارد نه این که اقتضای عدم را داشته باشد و وقتی شرطیه اقتضای مفهوم را داشته باشد ما له الاقتضاء مقدم است بر ما لیس له الاقتضاء .

شهید صدر(رحمه الله)(1)می خواهد در تنبیه اول این بیان را رد کند و بفرماید که این مطلب تمام نیست این از این باب تزاحم ماله الاقتضاء و یا مالیس له الاقتضاء نیست و این نحو سنخ حکم گرفتن برای جمله شرطیه غلط است بلکه سنخ حکمی که در جمله شرطیه معلق است بر شرط، طبیعی حکم در جزا باموضوعش است نه بدون موضوعش یعنی وقتی می گوئیم (ان رزقت ولدا فاختنه) وجوب ختان ولد بر وجود ولد معلق است نه وجوب ختان کلی و بدون موضوعش تا این که بگوئید وقتی سنخ وجوب ختان بر ولد معلق است پس غیر ولد هم حکم ختان را ندارد .

به تعبیر دیگر تعلیق جزاء بر شرط که سبب استفاده مفهوم است در طول و بعد از تقیید حکم در جزاء موضوعش می باشد نه در عرض آن پس سنخ حکم در جزاء بدون موضوعش معلق نیست بلکه اطلاق به معنای سنخ حکم در نسبت حکمیه تمام شده و در متعلق حکم نسبت به موضوعش جاری است و این مطلب هم عرفی است و هم قابل تحلیل برهانی است زیرا که نسبت متعلق حکم به موضوعش یعنی (ختان الولد) نسبت ناقصه است که نسبت افرادی است که در طرف نسبت تامه و قبل از آن است نه هم عرض با آن و الا چنین مفهوم مقید افرادی لایصم السکوت علیه و ناتمام خواهد ماند زیرا که طرف نسبت تامه قرار نگرفته است ولهذا همیشه این نسب تقییدیه تحصیصیه که نسب ناقصه هستند قبل از حکم لحاظ شده و در طرف نسبت تامه قرار می گیرند و اگر در طول نسبت تامه و هم عرض با نسبت تامه باشند پس تتمه می خواهند و این مطلب همانند این است که انسان مفهوم افرادی را بدون محمول آن بگوید که ناقص است و یصح السکوت علیه نیست .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷۶.

بـا این برهـان ثـابت می شود که همواره نسب نـاقصه در رتبه متقـدمه بر نسب تـامه هسـتند و نسب تـامه بین این مفاهیم افرادی مرکبـات نـاقصه و اطراف دیگر نسب تـامه شـکل می گیرد و نسـبت حکمیـه می شـود و اطلاـق در ایـن نسـبت حکمیـه که موضوعش هم مشـخص شـده جاری شده و سـنخ آن بر شـرطش معلق شود که در این صورت سـنخ حکم سـنخ حکم وجوب ختـان الولـد است نه وجوب ختـان بـدون ولـد پس سـنخ حکم با این برهان اطلاق نـدارد و این، هم عرفا این گونه است ـ که تعلیق بعد از نسبت ناقصه است ـ و هم برهان تحلیلی عقلی آن را ثابت می کند پس چنین جمل شـرطیه ای که شرطش تحقق موضوع برای جمله جزاء است مقتضی مفهوم نیست .

به عبارت دیگر این نوع تعلیق بر شـرط تقیید اضافه ای بر تقیید حکم در جزاء به موضوعش را در بر ندارد و مفهوم جائی است که در تقیید به شرط تقیید اضافی بر جمله جزاء باشد که در جمله جزا نبوده است و (ان رزقت ولدا) تقیید زائدی ندارد و کأنه گفته است (اختن ولـدک) و لـذا اقتضای مفهوم نـدارد چون مفهوم لازمه آن تقییـد زائد بر جمله حملیه است که از آن مفهوم فهمیده می شود.

و هیـچ یک از تقریبات اثبات مفهوم در این چنین شـرطیه ها موضوع ندارد زیرا که همه آنها مبتنی است بر وجود تقیید اضافی بر جمله حملیه یا لقبیه در جزاء بنابراین هم برهانا و هم وجـدانا چنین جمله هایی مفهوم نـدارد منتها این جا چنـد نکته است که باید به این نکته ها پرداخت.

ص: ۴۵۱

نکته اول: یک نکته همان نکته ای است که قبلا عرض شد که در چنین شرطیه ها مدلول تصدیقی جمله شرطیه روشن است که به ازای جمله جزا است نه به ازاء جمله کبرای شرطیه یا تلازم میان شرط و جزاء زیرا گفتن ملازمه بین موضوع و حکمش لغو و مستهجن است عرفاً و این خود شاهدی است بر این که مدلول جمله شرطیه اثبات جزاء علی تقدیر شرط است و مدلول تصدیقی به ازای جمله جزاء است و باید به آثاری که بر این نوع تفسیر از جمله شرطیه است را ملتزم شد .

نکته دوم: این است که اگر شرط حصه ای از موضوع جزاء را محقق می کرد نه همه افراد آن را آیا این جا هم مفهوم هست یا خیر؟ مثلاـ در آیه نبأ (ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا)(۱)اتیان فاسق به خبر محقق خبر واحد است که موضوع وجوب تبین را درست می کند ولی ممکن است که خبر واحد به توسط عادل بیاید پس این شرط در آیه نبأ یک حصه ای از موضوع جمله جزاء را درست می کند در این گونه موارد آیا مفهوم هست یا خیر؟ این همان بحثی است که میان مرحوم شیخ(رحمه الله) و صاحب کفایه(رحمه الله)در آیه نبأ واقع شده است و مرحوم عراقی(رحمه الله)آن را به گونه دیگری تفسیر کرد که صحیح نبود در اینجا گفته شده است که آیه (ان جاءکم فاسق بنبا)(۲) درست است که مجیء فاسق محقق موضوع خبر واحد است ولی محقق یک فرد از موضوع است و فرد دیگر هم برای این موضوع متصور است مرحوم شیخ(رحمه الله)می گوید چنین شرطیه ای هم مفهومی ندارد و نمی خواهد تقیید زائدی بر جمله جزاء بیاورد ولذا مفهوم ندارد لیکن صاحب کفایه(رحمه الله)می فرماید که در این قبیل موارد شرطی که آمده یک فرد را محقق می کند و همه خبرها که خبر فاسق نیستند و ممکن است عادل خبری را بیاورد و این چنین جمله شرطیه می تواند مفهوم داشته باشد و با اطلاقش بگوید اگر فرد دیگری هم محقق شد باز هم تبین لازم نیست و در این جا صاحب کفایه(رحمه الله) با مرحوم شیخ(رحمه الله)اختلاف دارد که آن چه که شرط شده است یک فرد از موضوع جزا است و در این جا آیا می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و بگوئیم جائی که این شرط نیست این حکم هم نسیت حتی اگر فرد دیگری از خبر واحد موجود شود یا نه و این اطلاق در مفهوم شرط است که اگر این بیان مد نظر ایشان باشد باید این گونه گفت که باید در این قبیل جمل شرطیه در رتبه سابق این مطلب را روشن کنیم که موضوع در جمله جزا چیست (فتبینوا عن النبا) یا (فتبینوا عن نباء الفاسق) است یعنی اگر موضوع در جمله جزاء که طرف تعلیق و شرطیه است طبیعی نباء باشد حرف صاحب کفایه(رحمه الله)درست است و مجیء فاسق تقیید زائدی بر آن است و مثل تقیید به حالتی از حالات آن موضوع کلی است و این هم تقیید زائدی است که مفهوم دارد و بالدقه شرط محقق موضوع جزا نیست زیرا که جزاء طبیعی نبأ است این تقیید مفهوم دارد حال یا به جهت اطلاق «اوئی» و یا استفاده تعلیق سنخ آن حکم بار شده بر طبیعی نبأ و یا به جهت نکته ای که ما گفتیم اما اگر موضوع در جمله حکمیه در جزاء نبأ فاسق بود در این صورت مفهوم ندارد چون شرط محقق این موضوع می شود و سنخ حکم تبین از نبأ فاسق بر شرط معلق است بنابراین باید این نزاع را این گونه حل کرد که از این قبیل موارد مانند آیه نبأ چه می فهمیم؟ آیا نبأ فاسق بالخصوص موضوع وجوب تبین است و یا مطلق یا نبأ موضوع آن حکم در جزاء است .

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

۲- سوره حجرات، آیه ۶.

نکته سوم: این نکته هم قبلا گفته شده است که منظور از موضوع در جمله جزا موضوع به حسب فهم عرفی است نه موضوع ادبی و نحوی یا عقلی یعنی گاهی از نظر لغوی، شرط موضوع در جمله جزاء نیست ولی عرفا موضوع آن است مثل (ان افطرت فکفر) چون درست است نگفته کفر عن الافطار ولی این عرفا اخذ شده است چون کفاره عقوبت بر معصیت و تخلف است و موجب کفاره است و موجب آن موضوعش می باشد و تکفیر موجب می خواهد که افطار عمدی موجبش است گرچه در لفظ نیامده باشد لهذا این قبیل جمل شرطیه هم مفهوم ندارد و به این نکته برگشت دارد که شرط در آنها محقق موجب و موضوع حکم در جزاء است و این ها هم از مصادیق شرطیه مسوق برای بیان موضوع است .

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۲/۲۰)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه دوم: از تنبیهات بحث شرط در رابطه با یک اشکالی است که ممکن است بر مفهوم داشتن جمله شرطیه وارد شود حتی اگر تقریبات مفهوم را قبول کنیم ; حاصلش این است که در جمله شرطیه یک منطوق داریم و یک مفهوم مثلا وقتی می گوید (ان جاءک زید فاکرمه) یا (ان کان العالم عادلا فاکرمه) این جا یک منطوق داریم که وجوب اکرام زید در فرض مجیء و وجوب اکرام عالم در فرض عدالتش است و یک مفهوم داریم که در فرض انتفا شرط اکرام واجب نیست و منطوق شرطیه وجوب مطلق اکرام است نه اکرام خاص مثلاً بالضیافه یعنی اگر پرسیده شود در فرض تحقق شرط که چه اکرامی واجب است گفته می شود مطلق اکرام نه اکرام بالضیافه بالخصوص و در متعلق وجوب، این قیود با اطلاق نفی می شود و مطلق اکرام واجب می شود و اطلاق را در متعلق امر جاری می کنیم همانگونه که اگر جمله حملیه هم بود همین را می گفتیم مثلاً اگر گفت (اکرم زیداً) این جا هم در متعلق وجوب اطلاق جاری می شود و اثبات شود که مطلق اکرام واجب است.

ص: ۴۵۳

حال اشکال این است که اگر منطوق وجوب مطلق اکرام باشد بنابراین همین وجوب مطلق اکرام در طرف مفهوم بر شرط معلق می شود و این وجوبی که بر مطلق اکرام عارض است در فرض انتفا شرط منتفی می شود ولی اگر وجوب اکرام خاصی باشد مثلا وجوب اکرام بالضیافه این وجوب منتفی نمی شود چون آن وجوب وجوب مطلق اکرام نیست و وجوب اکرام خاص است و مفهوم نفی وجوبی است که در منطوق است به نحوه سالبه کلیه مثل عکسش که اگر گفت (ان جاءک زید فاکرمه بالضیافه) معنایش این است که اگر زید نیاید اکرام بالضیافه منتفی است ولی ممکن است وجوب اکرام دیگری و یا مطلق اکرام باشد پس در طرف اطلاق منطوق هم باید مطلب همین گونه باشد در صورتی که قائلین به مفهوم بیش از این قائلند و می گویند مطلق وجوب اکرام در فرض انتفاء شرط نیست نه خصوص وجوب مطلق اکرام که اگر این باشد مفهوم مضیق می شود مثل جائی که در منطوق اکرام خاصی اخذ شده باشد که در این صورت هم مفهوم مضیق است به انتفای این سنخ از وجوب .

لازم است این اشکال را جواب دهیم و شهید صدر(رحمه الله)(۱) در این جا تحلیلی دارد ایشان می فرماید که در این جا دو اطلاق در جزا داریم یک اطلاق در جزا جاری می شود قبل از تعلیق که موضوع تعلیق است و یک اطلاق در متعلق وجوب در جزاء در طول تعلیق و بعد از آن است .

۱ ــ اطلاق اول در طرف تعلیق است یا هر تقریب دیگری که از آن استفاده مفهوم می شود یعنی در این طرف نسبت استلزامیه تعلیقیه یا تقییدیه یا هر چه اسمش را بگذارید اطلاق جاری می شود و می گویید آنچه که معلق یا مقید است سنخ حکم وجوب اکرام زید است و طبیعی حکم به وجوب اکرام معلق است و یا علت منحصره اش شرط است و این اطلاق که سنخ حکم را ثابت می کند همان اطلاقی است که مفهوم را درست می کند و این اطلاق در موضوع تعلیق قرار دارد و تعلیق بر آن عارض است و می گوید سنخ حکم و جامع حکم هر جا صادق باشد بر شرط معلق است که نتیجه آن نفی حتی وجوب اکرام خاص است زیرا که وجوب اکرام بر اکرام خاص هم صدق می کند و وجوب اکرام بالضیافه هم وجوب اکرام را دارد بله با یک اضافه پس وقتی می گوئیم مطلق و جامع وجوب اکرام زید معلق است نتیجه این است که هر جا این جامع صدق کند در آنجا هم تعلیق و یا انحصاریت شرط و یا اطلاق «اوی» هست و جامع بر هر دو صدق می کند مثل جامع طلب که هم بر طلب وجوبی و هم بر طلب استحبابی صدق می کند قهراً این اطلاق در موضوع تعلیق است ــ که حتی برای وجوب اکرام های خاص ــ اقتضای سالبه کلیه را دارد که این اطلاق همان اطلاقی است که برای استفاده مفهوم نافع است و مطلق وجوب اکرام را نفی می کند.

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷۸.

۲ ــ اطلاق دوم، اطلاق در منطوق جمله شرطیه است که می گوید در زمان وجود آن شرط هم جامع وجوب اکرام هست و این جامع در ضمن وجوب مطلق اکرام است و این اطلاقی در طول اطلاق تعلیق است یعنی در این جا می خواهیم منطوق را بگوئیم خصوص وجوب مطلق اکرام است نه جامع بین وجوب مطلق اکرام و وجوب اکرام بالضیافه که معلوم نباشد کدام مراد است بلکه از عدم ذکر قید (بالضیافه) اطلاق دیگری استفاده می شود که وجوب فعلی شده نسبت به اکرام قیدی ندارد و الا بایستی ذکر می شد چون متکلم در مقام بیان منطوق هم هست و می خواهد بگوید در فرض تحقق شرط وجوب را جعل کردیم که این وجوب یا مطلق است و یا مقید و از سکوت می فهمیم این جامعی که در منطوق جعل شده جامعی است که در ضمن وجوب مطلق اکرام است و اکرام قیدی ندارد و اگر قیدی داشت باید آن قید را می آورد پس یک مقام بیان دیگری در طول تعلیق برای منطوق درست می شود که مجرای اطلاق دیگری است که قید خاص را برای اکرام نفی می کند و وجوب مطلق اکرام را در طرف منطوق ثابت می کند که نتیجه اش تقیید جامع وجوب اکرام به خصوص وجوب مطلق اکرام است و این اطلاق چون که در طول تعلیق است ضرری به اطلاق اول ــ که موضوع تعلیق است و نفی مطلق وجوب اکرام را در فرض انتفای شرط می کند ــ نمی زند .

ایشان می فرماید این دو اطلاق هم وجدانی است و هم برهان تحلیلی دارد و برای برهان سراغ بحثی رفته اند که در اصل مفهوم شرط بیان کرده اند که ایشان اختیار کردند که مدلول تصدیقی در جمله شرطیه به ازاء جمله کبری است یعنی حکایت از تعلیق و تلازم بین جزا و شرط است و مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا و انشاء وجوب نیست و می خواهد بگوید ان صدق هذا صدق ذاك و نمی خواهد وجوب را انشاء کند می فرماید که اگر این را ما قبول کردیم طبق این تحلیل مدلول تصدیقی هر جا قرار بگیرد دو طرفش مدلول تصوری محض می شود و وجوب اکرام زید مدلول تصوری خواهد بود و طرف مدلول تصدیقی توقف و تعلیق می شود و در این صورت قهرا اطلاق در متعلق وجوب در جمله جزاء قبل از تعلیق جاری نمی شود تا که بگوئید وجوب مطلق اکرام معلق شده است زیرا که وقتی می شود این اطلاق را جاری کرد که مدلول تصدیقی به ازای جزاء باشد و انشاء وجوب برای متعلق در جزاء باشد که این خلف تفسیر شرطیه است لهذا قبل از تعلیق و در موضوع آن اطلاق در متعلق وجوب جاری نیست چون مدلول تصدیقی در جزاء نیست و فقط مدلول تصوری است و حال که مدلول تصوری است نمی توانیم نسبت به طرف خود این نسبت وجوب به اکرام اطلاق جاری کرده و بگوییم خصوص وجوب مطلق اکرام معلق است بر شرط زیرا باید اطلاق را در طرف مدلول تصدیقی جاری کنیم و اکرام متعلق مدلول تصدیقی انشاء وجوب نیست پس اطلاقی که در موضوع نسبت تعلیقی جاری می شود همان اطلاق اول است نه اطلاق دوم و اطلاق دوم که نتیجه اش اختصاص وجوب و تعلق آن به مطلق الاکرام است محال است در موضوع تعلیق اخذ شده باشد بلکه در طول تعلیق جاری می شود به بیانی که گفته شد که متکلم در فرض تحقق شرط وجوب را جعل کرده و بیان نکرده که مقید است لذا قهراً وجوب مطلق ثابت می شود.

اصل مطلب ایشان درست است و این اشکال بر قائلین به مفهوم وارد نیست و قائلین به مفهوم از جمله شرطیه حتی انتفاء وجوب اکرام خاص بر فرض انتفا شرط را استفاده می کنند و این امر وجدانی است و مفهوم شرط نفی خصوص وجوب مطلق اکرام نیست بلکه نفی مطلق وجوب اکرام است هر چند منطوق وجوب مطلق اکرام است و دربحث وجدانی ایشان بحثی نیست که هم این اطلاق که نتیجه اش تقیید و خصوص وجوب مطلق اکرام است در منطوق جاری است و هم آن اطلاق در مفهوم صحیح است که مطلق وجوب اکرام نفی می شود نه خصوص وجوب مطلق اکرام و میان این دو مطلب تنافی نیست و قیاس وجوب مطلق اکرام به وجوب اکرام خاص اگر در منطوق اخذ شده باشد مع الفارق است و صحیح نیست لیکن بحث و اشکال در تحلیل ایشان است که ما بر این تحلیل ایراد داریم.

مفهوم شرط یک منطوق هست (۹۴/۰۲/۲۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مفهوم شرط بود و گفته شد در مفهوم شرط یک منطوق هست و یک مفهوم منطوقش در (اذا جاء زید فاکرمه) حکمی است که در فرض تحقق شرط می باشد و در آن حکم اطلاق جاری می کنیم و می گوئیم در طرف منطوق مطلق اکرام واجب است و قیود را نفی می کنیم و وجوبی که متعلقش مطلق اکرام است را می گوئیم ثابت است و این یک حصه از وجوب اکرام است و یک حصه اش هم وجوب اکرام خاص مثلا بالضیافه است و مفهوم این می شود که وجوب مطلق اکرام منتفی است و وجوب اکرام بالضیافه نفی نمی شود و نتیجه اطلاق در منطوق نفی وجوب مطلق اکرام است و نه نفی مطلق وجوب اکرام مثل عکسش که اگر منطوق وجوب اکرام خاص باشد مفهومش انتفا اکرام خاص در فرض نبود شرط است نه مطلق وجوب اکرام با این که شما می خواهید از مفهوم انتفا مطلق وجوب اکرام را استفاده کنید.

ص: ۴۵۶

و شهید صدر(رحمه الله)جواب داد که دو اطلاق داریم یک اطلاق قبل از شرط که مفهوم را ثابت می کند و شامل همه انواع وجوب اکرام می شود و یک اطلاق دیگری هم هست که در طول تعلیق در متعلق وجوب اکرام در منطوق جاری می شود و نفی لزوم نحو خاص در اکرام واجب را ثابت می کند و چون که جمله شرطیه مدلول تصدیقیش به ازاء نسبت تعلیقیه است اطلاق دوم نمی تواند قبل از تعلیق باشد بلکه در طول آن است و اطلاق اول است که در موضوع و قبل از تعلیق است زیرا که تصوری محض است و مدلول تصدیقی ندارد یعنی تصور وجوب اکرام زید است که اطلاق در وجوب اکرام زید به لحاظ طرفیت از برای تعلیق که مدلول تصدیقی است جاری می شود و شامل وجوب اکرام خاص هم می شود و اما در اکرام اطلاق جاری نمی شود و به لحاظ نسبتش و طرفیتش با وجوب زیرا که وجوب مدلول تصدیقی نیست پس محال است اطلاق در اکرام قبل از تعلیق باشد و اگر گفته شود که بنابر این تحلیل در منطوق چگونه می گوئید که اگر شرط بیاید مطلق اکرام است نه اکرام خاص می گویند این اطلاق دیگری است چون متکلم طرف منطوق را هم در مقام بیان است که اگر شرط محقق شد وجوب هم فعلی می شود حال در متعلق این حکم اطلاق جاری می کنیم و این اطلاق در طول تعلیق است و قبل از تعلیق نیست تا موجب مقید شدن متعلق شود به حصه وجوب مطلق اکرام و نه مطلق وجوب اکرام یعنی وقتی تعلیق تمام شد در فرض وجود شرط می گوئیم باید این حکم باشد در این مرحله در متعلق حکم یعنی اکرام واجب اطلاق جاری می کنیم و می

گوییم این وجوب فعلی شـده از برای مطلق اکرام است نه اکرام بالضـیافه و الاـ بایـد قیـد ضـیافت را ذکر می کرد بنابراین یک اطلاـق در وجوب جـاری می شود قبـل از تعلیق که اثبـات تعلیق سـنخ وجوب را می کنـد و شامل وجوب اکرام خاص هم می شود چون که بر آن منطبق است و این مفهوم را به نحوه سالبه کلیه ثابت می کنـد و یک اطلاق هم در طول تعلیق در منطوق و اکرامی که وجوبش فعلی می شود جـاری می کنیم چن بالاخره متکلم می خواهـد بگویـد برفرض وجود شـرط اکرامی واجب می شود و این وجوب به اکرام مطلق تعلق گرفته است زیرا که اگر قیـدی بود بایـد بیـان می شـد و این دو اطلاق هم وجـداناً و هم با برهان تحلیلی ثابت می شود.

ص: ۴۵۷

عرض ما این است که اصل این که این دو اطلاق جاری می شود صحیح است ولی تحلیل مذکور را اشکال داریم و می گوییم بنابر تفسیر جملات شرطیه به این که مدلول تصدیقی آن ملازمه باشد قابل قبول نیست بلکه ما عکس این را می گوئیم که مدلول تصدیقی باید به ازاء جزا باشد تا این دو اطلاق جاری شود و اگر به ازاء استلزام و تلازم باشد اطلاق دوم جاری نخواهد بود و از برای توضیح بیشتر مطلب اشکالات یا بیانات متعددی را می شود ذکر کرد .

بیان اول: این که گفتید مدلول جزاء تصوری و موضوع تعلیق که مدلول تصدیقی دارد قرار می گیرد و اطلاق در آن جاری می شود و سنخ و مطلق وجوب اکرام را معلق می کند که وجوب اکرام خاص را در می گیرد این اطلاق طبق آن تفسیر درست است ولیکن در طرف منطوق که می خواهید اطلاق در اکرام که متعلق وجوب است جاری کنید ما می گوئیم این اطلاق دوم دو تقریب دارد.

۱ ـ یکی این که چون وجوب در منطوق تعلق به اکرام گرفته است پس مثل جمله حملیه می شود که بگوید (اکرم زیدا) که در متعلق وجوب که اکرام است اطلاق جاری است و قید را نفی می کند که از تعبیر به اطلاق در متعلق امر می شود و می گوئیم ثبوتاً هم ذات طبیعت متعلق امر است بدون هیچ قیدی .

این اطلاق اگر بخواهد جاری شود این فرع بر این است که وجوب و امر که تعلق به اکرام گرفته است مدلول تصدیقی داشته باشد و شما فرض کردید که مدلول تصدیقی تلازم است و وجوب را فقط تصوراً اضافه به اکرام کردید و انشاء ایجاب و نسبت ارسالیه ای در طرف جزاء نیست و حال که مدلول تصدیقی ایجاب ندارید پس متعلق ایجاب هم ندارید تا که بگوئید متعلق امر انشاء شده در عالم ثبوت و مدلول تصدیقی جامع اکرام است بلکه اخبار از تحقق مطلقه وجوب اکرام زید علی تقدیر تحقق شرط است .

۲ ــ تقریب دیگری از برای اطلاق در منطوق در طول تعلیق تصویر دارد که بگوئید چون متکلم در مقام بیان منطوق هم می باشد و گفته است که مطلق وجوب اکرام در فرض شرط محقق است قهراً این وجوب اکرام به یکی از دو شکل باید باشد یا به نحو وجوب مطلق اکرام باشد یا به نحو وجوب اکرام خاص باشد یعنی همان سنخ و مطلق وجوب اکرامی که بر فرض نبود شرط منتفی نیست در فرض تحقق شرط در منطوق محقق است ولیکن این وجوب یا متعلقش مطلق اکرام است یا اکرام خاص است و نمی شود طبیعت مهمله باشد و چون اکرام خاص مونه زائده می خواهد می گوئیم وجوب بر مطلق اکرام تعلق گرفته است یعنی چون کلام دال بر طبیعت جامع است و جامع باید در ضمن یکی از دو فرد محقق شود و یک فرد آن مونه زائده می خواهد بر خلاف دیگری لذا می گوئیم اگر آن مؤنه زاید را ذکر نکرد کشف می کنیم ثبوتاً متعلق همان فردی است که مؤنه ای زائد بر جامع ندارد و این تقریب در بحث دلالت أمر بر وجوب به اطلاق گذشت که کسانی که می گویند امر دال بر جامع طلب اعم از وجوب است و وقتی امر را آورد دلالت بر جامع طلب می کند اما بالاخره این جامع باید یا در ضمن استحباب باشد و یا در ضمن وجوب و به حدّ جامعی قابل تحقق نیست و چون طلب استحبابی قید زائد را می خواهد و آن اذن در ترک است و این مونه زائده بر مدلول لفظ که جامع طلب است می باشد پس بیان می خواهد اما طلب وجوبی اگر چه خصوصیتی زاید بر آن جامع دارد که شدت و لزومی بودن طلب است ولی آن شدت هم از جنس طلب است و بیان اضافی نمی خواهد پس حال که سکوت کرده استفاده می شود جامعی که مدلول صیغه امر است و انشاء شده است ضمن فردی است که مونه زائده ندارد اگر این تقریب را بخواهید در این جا بگوئید و بگوئید اطلاق را در متعلق امر جاری نمی کنیم چون امر تصدیقی نداریم و مدلول تصدیقی تلازم میان جمله شرط و جزاء است ولیکن چون که جامع وجوب اکرام در فرض تحقق شرط فعلیت دارد و باید متعلقش به یکی از دو نحو باشد و وجوب اکرام مقید مؤنه زایده می خواهد پس آن نفی می شود و وجوب مطلق اکرام ثابت می شود یعنی این جامع وجوب اکرام که مدلول تصدیقی جزاء است یا ضمن وجوب مطلق اکرام در طرف منطوق ثابت است یا ضمن وجوب اکرام خاص ثابت است که اگر ضمن وجوب مطلق اکرام است بیان نمی خواهد و اگر ضمن وجوب اکرام خاص باشد بیان آن خصوصیت را می خواهد پس با سکوت از آن وجوب اکرام خاص نفی می شود و با این تقریب اطلاق ایشان می خواهند مطلب را ثابت کنند. ولی این بیان هم تمام نیست و جوابش این است که این مطلب در صورتی درست است که آن جامع که دو حصه دارد نشود در حدّ جامعیش باشد و این در جائی است که مقام انشا و مدلول تصدیقی انشائی در کار باشد که جامع به حدّ جامعیش نتواند متعلق انشاء باشد و اما جایی که مدلول تصدیقی اخبار از ملازمه و استلزام بین جامع وجوب اکرام و شرط باشد اخبار از تحقق آن جامع اشکال ندارد و این انشا وجوب است که باید به یکی از دو حصه تعلق بگیرد و اما اگر کسی بخواهد خبر بدهد که مولا در فلان فرض جامع طلب اکرام را دارد اعم از وجوب و استحباب و یا اعم از وجوب مطلق اکرام یا اکرام خاص بالضیافه چنین اخباری اشکالی ندارد و اطلاق به تقریب دوم در آن جاری نیست این جا هم که مدلول تصدیقی شرطیت اگر تلازم باشد پس دارد اخبار می دهد که جامع وجوب اکرام در فرض عدم شرط نیست و در فرض تحقق شرط هست و این که این جامع متعلقش چیست مطلق اکرام یا اکرام بالضیافه است باید از دلیل دیگر استفاده شود مگر این که بگوئید که جمله شرطیه دو مدلول تصدیقی دارد و انشا وجوب هم علی تقدیر شرط می کند که این خلف این تفسیر است و هر جمله چه حملیه و چه شرطیه یک مدلول تصدیقی دارد نه بیشتر .

اشکال دیگر این است که این اطلاق دوم را اگر هم قبول کنیم معنایش این است که اطلاق اصلی در مفاد شرطیه همان اطلاق اولی در موضوع تعلیق است که در وجوب اکرام جاری است و نه در اکرام ولی گفته می شود که چون بالاخره متکلم منطوق را هم می خواهد بیان کند از این جهت در طرف منطوق هم یک اطلاق طولی در اکرام جاری می شود که حکمی را که انشاء کرده است در فرض تحقق شرط متعلق به مطلق اکرام است که مؤنه زایدی نمی خواهد ولی این مدلول انشائی طبق تفسیر مذکور از شرطیه یک مدلول التزامی آن است نه بیشتر و اگر مدلول تصدیقی اخبار از تلازم و تعلیق باشد این هم خلاف ظاهر است که انشاء وجوب در منطوق مدلول التزامی شرطیه باشد و هم اطلاق در مدلول التزامی جاری نمی شود زیرا که مقام بیان به اندازه مدلول مطابقی معمولاً می باشد و اینها عنایاتی است که نمی توان ملتزم به آن شد.

مطلب دیگر این است که اگر این دو اطلاق را از هم جدا بدانیم که طبق تفسیر مذکور جدا و مستقل از هم هستند یک نقضی وارد می شود که اگر اطلاق دوم را قید بزنیم نباید اطلاق اول قید بخورد و محدود شود مثلاً ـ اگر بگوید (ان جاءک زید فأکرمه و یجب ان یکون اکرامه بالضیافه) اطلاق اول نباید مقید شود و مطلق وجوب اکرام در فرض انتفاء شرط نفی شود زیرا که دو اطلاق تلازمی با هم ندارند و شبیه این جمله است که بگوییم (وجوب اکرام زید معلق علی محبیه و اذا جاء فلیکن اکرامک له بالضیافه) که در این جمله اطلاق دوم جدای از اطلاق اول مقید می شود و از صدرش اطلاق تعلیق استفاده می شود حتی نسبت به وجوب اکرام خاص و آن هم نفی می شود با این که نسبت به فرض مجییء وجوب اکرام بالضیافه استفاده می شود ولذا اگر طبق آن تحلیل متکلم خواست اطلاق دوم را قید بزند اطلاق اول نباید قید بخورد زیرا که مستقل از آن است در صورتی که در جمله شرطیه می بینیم هرگاه که اطلاق منطوق مقید می شود اطلاق مفهوم هم محدود به انتفای آن وجوب اکرام مقید می شود و نه بیشتر یعنی میان دو اطلاق تلازم هست و جدای از یکدیگر نمی باشند و اگر گفت (اکرم زیدا ان جائک و لیکن اکرامک بالضیافه) مفهوم هم مقید می شود و انتفای وجوب اکرام بالضیافه استفاده می شود که منافاتی با وجوب نوع اکرام دیگری در فرض انتفای شرط ندارد.

تحلیل صحیح این است که بگوئیم مدلول تصدیقی در جمله شرطیه به ازای جمله جزاء است و متکلم انشا وجوب علی تقدیر شرط می کند پس مدلول تصدیقی به ازاء جمله جزا است که در این صورت اطلاق دوم درست می شود چون که اکرام طرف نسبت تامه ارسالیه مدلول تصدیقی نفی قرار می گیرد و اطلاق منطوق همانند جمله حملیه در متعلق جاری است و می گوئیم نسبت طلبیه به طبیعت اکرام تعلق گرفته است و چون طبیعت اکرام طرف مدلول تصدیقی قرار گرفته است اگر قیدی داشت بایستی ذکر می شود و با سکوت و اطلاق وجود قید ثبوتاً نفی می شود این اطلاق در طرف منطوق همانند اطلاق متعلق در سایر متعلقات اوامر است و اما مفهوم نفی شدن مطلق وجوب اکرام از این باب است که فرق است بین تقیید و اطلاق تقیید مدلول تصوری را هم تصوراً مضیق و مقید می کند ولی اطلاق مدلول تصوری را مقید نمی کند و همان جامع و طبیعت باقی می ماند و ثبوتاً وجود قید را نفی می کند یعنی مدلول اسم جنس که جامع اکرام است با مطلق اکرام یکی است که وجوب آن صادق بر وجوب اکرام مقید هم می شود پس از تقید مدلول تصوری جمله جزاء که وجوب مطلق اکرام است و یا تعلیق آن بر شرط انتفای وجوب اکرام خاص هم استفاده می شود یعنی از این نسبت ذهنی بین جزا و شرط اگر مفهوم استفاده شد مفهومش نفی مطلق وجوب اکرام است زیرا که در مفهوم و مدلول تصوری جمله جزاء بیش از طبیعت و جامع قیدی اخذ نشده است و تغییری حاصل نشده است به خلاف این که اگر متعلق امر مقید به قیدی باشد که قید در مدلول تصوری اخذ می شود و سنخ حکم می شود سنخ حکم مقید پس نکته حل اشکال این است که وقتی اطلاق در متعلق امر جاری می شود قید تصوری اضافی در لفظ اضافه نمی شود و همان ذات طبیعت وجوب اکرام تصوراً معلق یا مقید بر شرط می شود که اگر از نسبت تقییدی به شرط به هر تقریبی از تقریبات گذشته مفهوم استفاده کردیم سنخ و جامع وجوب اکرام که بر وجوب اکرام خاصی هم صدق می کند معلق بر شرط می شود که انتفای شرط مستلزم انتفای همه آنها است و اطلاق در طرف منطوق می گوید در عالم ثبوت طبیعت قیدی ندارد نه این که اطلاق، قید تصوری را در مدلول لفظ اضافه بکند بلکه می گوید همان معنای جامع هم متعلق مدلول تصدیقی وجوب است و هم همان نسبت تامه که صادق بر وجوب اکرام مقید و خاص هم هست مقید یا معلق بر شرط است که از آن مفهوم استفاده می شود و مرکز هر دو اطلاق مدلول درتصوری جمله جزاء است قبل از مدلول تصدیقی و در اطراف آن است و به همین سبب است که اگر اکرام در منطوق مقید به اکرام خاصی شود دلالت مفهومی نیز محدود می شود و این ها دو اطلاق طولی و مجزای از هم نمی باشند.

جمله های شرطیه ای (۹۴/۰۲/۲۲)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه سوم: از تنبیهات مفهوم شرط در مورد شرطیه هایی است که در جمله جزای آن یک حکم عامی آمده است و عموم دارد و این حکم عام بر یک شرطی معلق شده است و بحث می شود که آیا مستفاد از چنین شرطیه ای سلب عموم است یا عموم سلب است یعنی ظاهر این جمله شرطیه این است که متکلم می خواهد بگوید اگر شرط منتفی شود عموم آن حکم منتفی می شود ولی ممکن است برخی از مصادیق همان حکم را داشته باشد و آیا این را سلب عموم می گویند یا اینکه عموم سلب است و می خواهد بگوید آن حکم از تک تک آن افراد منتفی می شود و یکی از آنها هم فعلی نیست و این سلب عموم است.

مثال فقهی آن که شاید این مثال بیشتر سبب و موضوع این بحث شده است ــ البته مثال های زیاد دیگری هم در فقه دارد ــ بحث فقهی انفعال ماء قلیل به ملاقات متنجس که خالی از عین نجاست است، می باشد که آیا دلیلی بر آن داریم یا خیر در مورد انفعال ماء قلیل به عین نجاست دلیل داریم و اما نسبت به انفعال آب قلیل با متنجس استناد شده است به مفهوم روایتی که در باب آب کر آمده است که جمله شرطیه است و جزائش جمله نکره در سیاق نفی است که آن جمله شرطیه می گوید (اذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شی) چون نکره در سیاق نفی است گفته می شود از آن عموم فهمیده می شود یعنی هیچ نجسی چه عین نجاست باشد و چه متنجس ــ در صورتی که آب به اندازه کر شود ــ منجس آن آب نیست و مفهومش این است که (اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه شیء) که اگر عموم سلب از مفهوم استفاده کنیم دلیل بر نجاست ماء قلیل با ملاقات با متنجس خالی از عین نجاست هم می شود ولی اگر مفهومش سلب عموم باشد معنایش این است که آب قلیل مثل آب کر نیست که هیچ نجسی آن را تنجیس نمی کند ولی ممکن است برخی از متنجسها آب قلیل را هم نجس نکند و بیش از این فهمیده نمی شود که ماء قلیل به برخی از منجسات نجس می شود که قدر متیقن آن ملاقات با عین نجاست است ولی این که با متنجس هم نجس می شود از مفهوم این روایت فهمیده نمی شود چون که مفهومش سلب عموم است نه عموم سلب و این یک بحث فقهی است ولی از این یک بحث کلی اقتباس کرده اند که به طور کلی آیا شرطیه هایی که جزائش مشتمل بر عموم است و حکم در جزا عموم دارد و این حکم عام معلق بر شرط شده است در این نوع شرطیه ها مقتضای ظاهر آنها تعلیق عموم و سلب عموم است یا عموم سلب ؟ در این بحث کلی هم بین اصولیین اختلاف شده است و هر کدام از دو قول، دارای قائلی و شهید صدر(رحمه الله) و برخی دیگر تفصیلی هم داده اند که خواهد آمد.

ص: ۴۶۲

شهید صدر(رحمه الله)می گوید ابتدا باید ببینیم که ثبوتاً در این نوع شرطیه ها چند تصویر داریم و ابتدائا باید یک فرض از بحث خارج شود و آن جایی است که موضوع حکم در جزا عام مجموعی باشد و مثلاًـ گفته شود (ان رزقت ولدا فاکرم مجموع هولاءـ) که این جا یک موضوع و یک حکم است که یک امتثال و عصیان دارد و مثل عدد است که بگوید (اکرم عشره نفرات) که اگر یکی را اکرام نکند اصلاً امتثالی نشده است و در چنین شرطیه ای یک حکم واحد در جمل جزاء معلق بر شرط شده است که همان هم در طرف مفهوم منتفی می شود مانند سایر جمله های شرطیه و انتفای آن حکم واحد بر

موضـوع مجموعی در فرض انتفـای شـرط منافـات نـدارد که برخی از آن افراد خـارج واجب الاـکرام باشـند زیرا که آن حکم دیگری است و به آن حکم مجموعی منتفی شده ربطی ندارد.

اما اگر در جزا عموم اسـتغراقی و انحلالی باشد که احکام متعددی بوده و هر فرد وجوبی مسـتقل دارد غیر از وجوب فرد دیگر از آن عام مثل (ان رزقت ولـدا فاکرم کل فقیر) که هر فقیر یک وجوب اکرام دارد و اگر یکی را اکرام کرد و دیگری را اکرام نکرد یک امتثال کرده و یک عصـیان کرده است در این جا بحث است که اگر شـرط منتفی شـد آیا همه آن حکام منتفی می شود و در طرف مفهوم عموم سلب است و یا عمومش منتفی می شود و سلب عموم است می فرماید در این جا ثبوتا سه تصویر داریم.

۱ ـ یک تصویر این است که متکلم بخواهد عموم وجوب را در جمله جزاء بر شـرط معلق کند که اگر ثبوتاً این مقصود باشـد قهراً مفهومش سلب عموم است .

ص: ۴۶۳

۲ _ تصویر دوم این است که می خواهـد ذات عـام را یعنی آن احکام متکثر و انحلالی را بر شـرط معلق کنـد نه عمومش را و کـانّه می گویـد (ان رزقت ولـدا فـاکرم هـذا الفقیر و ذاک الفقیر و هکـذا) و همه را با یک عبارت مختصـر عام آورده است و لازمه اش عموم سلب و انتفاء تک تک آن وجوبات انحلالی است.

۳ _ تصـویر سـوم این است که عـام در منطوق انحلالـی است و در طرف مفهوم هم می خواهـد عـام را بر شـرط معلق کنـد نه عمومش را ولی می خواهد عام را به ما هو عام معلق بر شـرط کند یعنی این جعلی را که موضوعش عام استغراقی است و یک صـورت وحـدانی در ذهن دارد معلـق بر شـرط می کنـد که قهراً مفهـوم آن این است که اگر شـرط منتفی شـد این جعـل عـام وحـدانی منتفی می شود و این منافاتی ندارد با اینکه وجوب اکرام دیگری برای برخی از افراد به عناوین دیگری بر ایشان ثابت باشد پس باز هم نتیجه سـلب عموم است نه عموم سلب البته طبق برخی از تقریبات برای مفهوم شرط که گذشت در این فرض هم مفهوم به نحو سـلب عموم قابل اثبات است مثل تمسک به قاعـده الواحـد و یا اطلاق احوالی شـرط که این تقریبات در این شق ثالث هم جاری است و اقتضای عموم سـلب می کند زیرا که در فرض تحقق شرط دیگر نسبت به یک فرد از افراد آن عام اگر وجوب اکرامی باشـد در فرض اجتمـاع در شـرط صـدور واحـد از کثیر یا اجتماع مثلین و امثال آن لازم می آیـد که محال است ولی آن تقریبات فی نفسه درست نبود.

پس ثبوتا سه تصویر داریم اول عموم معلق بر شرط باشد که نتیجه آن سلب عموم است و دوم اینکه ذات افراد عام و احکام آنها بر شرط معلق باشد که نتیجه اش عموم سلب است و سوم اینکه عام بما هو عام بر شرط معلق شده باشد که باز هم اقتضای سلب عموم دارد نه عموم سلب .

أما اینکه اثباتاً جمله شرطیه در کدام یک از این سه تصویر ظهور دارد در این جا شهید صدر(رحمه الله) ضابطه ای را ارائه می دهند که شاید در کلمات برخی از اصولیین نیز آمده باشد و آن اینکه ادوات عموم دو دسته اند یک دسته ادوات عموم اسمی که بر مفهوم عموم دلالت دارد مثل (کل) و (جمیع) و (عموم) که این ها معانی اسمی عموم است و مفهوم عموم را در متعلق حکم می گیرد و گفته می شود جائی که در موضوع حکم مفهوم عموم باشد مثل (اکرم جمیع الفقرا) این جا متعلق حکم و عنوان آن مفهوم عموم است پس اگر شرط منتفی شود حکم این متعلق که عنوان عموم است نیز منتفی می شود و مقتضای آن سلب عموم است زیرا که این مفهوم و این صورت ذهنی بر شرط معلق شده است که با انتفا شرط این عنوان منتفی می شود و این با استغراق در طرف منطوق هم منافات ندارد زیرا که در طرف مفهوم تعلیق عموم مناسب و معقول است بر خلاف طرف منطوق اما اگر دال بر عموم در جمله جزاء معنای حرفی باشد مثل الف و لام در جمع محلی بلام مثل این که بگوید (ان رزقت ولدا فاکرم العلماء) در اینجا گفته می شود این مثل اطلاق است که بگوید (ان رزقت ولداً فاکرم العالم) که مفهومش عموم سلب است و تنها عالم به نحو متکثر شده در افرادش دیده شده است.

البته در این جا یک بحث است که آیا جمع محلی بلام اطلاق است و یا عموم و همچنین در بحث عموم نکره در سیاق نفی هم این بحث است. حاصل این که در این نوع موارد گفته می شود مفهوم و معنای عموم مستقلاً در طرف جزاء ملحوظ نشده است بلکه حکم منحل و متکثر لحاظ شده است و بر شرط معلق شده است و این در تصویر دوم ظهور دارد که ذات این احکام متعددی که در جزا تکثرش و عمومش را به نحو معنای حرفی دیده شده بر شرط معلق می کنیم که در نتیجه همه آن احکام هم در فرض انتفای شرط منتفی می شود و نتیجه عموم سلب می شود و تک تک آن احکام منتفی می شوند مگر قرینه خاصه ای بر خلاف آن باشد که گفته شده است در همین مثال (اذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شیء) قرائنی است که این ضابطه کلی را منتفی می کند.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۲/۲۷)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه سوم در رابطه با جمله های شرطیه ای بود که جزائش جمله ای است که در آن حکم عامی بیان شده ; اگر بخواهیم از این جمله شرطیه مفهوم بگیریم آیا مفهومش سلب عموم است یا عموم سلب؟ و گفتیم یک مثال فقهی معروفی هم دارد البته مثال های زیاد فقهی و عرفی دارد جائی که جمله جزا عام است و آن مثال (اذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شی)(۱)یعنی اگر آب به مقدار کر باشد هیچ چیزی آن را نجس نمی کند اما اگر به اندازه کر نبود این گونه نیست که هیچ چیز آن را نجس نکند بلکه برخی از چیزها نجسش می کند و ممکن است برخی از چیزها هم نجسش نکند و لازم نیست مفهوم سالبه کلیه باشد بلکه سالبه جزئیه هم باشد درست است مثلاً ملاقات با عین نجاست آن را نجس می کند ولی با متنجس نجس نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۱، ص۱۵۹.

عرض شد برخی از بزرگان مانند مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)(رحمه الله)در این جا سه تا مطلب دارد.

مطلب اول: که اصل همین تفصیل است که اگر عموم به نحو معنای حرفی باشد چونکه ملحوظ بالاستقلال نیست و حالتی در طرف است و جزا مشتمل است بر عده ای از احکام مفهومش هم تعلیق همه آن احکام و عموم سلب و یا سالبه کلیه است اما گر عموم با معنای اسمی بیان شده باشد مثل (کل) و (جمیع) این جا معلق است بر شرط عموم انتفا این معلق نفی و سلب عموم است که نتیجه هم سالبه جزئیه است و این مبحث را مبتنی بر مبنای خود در معنای حرفی کرده است که عمومی که با معنای حرفی فهمیده شود چون که معنای مستقلی نیست و نفس احکام ملحوظ هستند پس وقتی احکام معلق شوند نتیجه سالبه کلیه و عموم سلب خواهد بود ولی اگر به نحو معنای اسمی باشد آن قابل لحاظ مستقل و تعلیق است و عموم معلق می شود که نتیجه سالبه جزئیه و سلب عموم است است اما اگر به نحو معنای حرفی باشد عموم قابل تعلیق نیست و حکم معلق است.

مطلب دوم: این که گفته شده است که نقیض موجبه کلیه، سالبه جزئیه است و نقیض سالبه کلیه سالبه جزئیه است این از نظر

منطقی درست است ولی از نظر عرفی این گونه نیست و منافات ندارد منطوق و مفهوم که نقیضش است هر دو کلی باشند.

مطلب سوم: ایشان در مورد این حدیث معروف است چون در این حدیث عموم به نحو معنای حرفی است و مفهوم اسمی در آن نیامده است و از معنای حرفی که هیئت نکره در سیاق نفی است عموم فهمیده شده است که باید مفهومش طبق تفصیل ایشان عموم سلب باشد ولی می فرماید تطبیق قاعده ای که گفتیم در این جا تمام نیست چون منظور از لا ینجسه شی مطلق شیء حتی شی طاهر نیست بلکه مراد شیء است که اقتضای نجاست داشته باشد یعنی شی ای که منجس آب قلیل است و اقتضای تنجیس آن را دارد اگر این شی به آب کر برسد نجسش نمی کند پس منجس بودن او برای آب قلیل در موضوع شییء در منطوق اخذ شده است و در این صورت چون که از نظر فقهی فرقی بین متنجس و متنجس دیگر نیست لهذا این بحث لغو است این سه مطلب به این شکل هر سه قابل اشکال است .

ص: ۴۶۷

۱- اجود التقریرات، ج۱، ص۴۲۱ و فوائد الاصول، ج۲، ص۴۸۵.

اشکال اول: أما مطلب اول که معنای حرفی قابل لحاظ استقلالی نیست این قبلا گفته شده که معانی حرفی هم قابل لحاظ است مخصوصا معانی حرفی تام مثل هیئت جمله جزاء که تامه است و فرضا آن مبنی هم درست باشد معنایش آن است که نفس عموم به نحو معنای حرفی قابل لحاظ و تعلیق نیست اما عام که قابل تعلیق است و عام به ما هو عام با سالبه جزئیه منتفی می شود و نتیجه اش سلب عموم است .

اشکال دوم : اینکه ایشان فرمود که در عرف نقیض سالبه کلیه سالبه جزئیه نیست اگر منظورشان این است که عرف این را نمی فهمد این واضح البطلان است و بعید است مقصود ایشان این باشد چون عرف هم این را درک می کند و اگر مفهوم جمله شرطیه نقیض منطوق باشد این را عرف هم به نحو منطقی می فهمد. بله، نکته دیگری در اینجا هست که این گونه نیست که مفهوم نقیض منطوق به شکل منطقی باشد و دلالت لفظ ممکن است به گونه ای باشد که عین اطلاقی که در منطوق جاری است در طرف دال بر مفهوم هم در جمله شرطیه جاری باشد که باید این را دید ولذا ربط دادن بحث به بحث منطقی از این جهت درست نیست نه این که نقیض منطقی در ذهن عرف نیست بلکه در ذهن عرف هم، همه جا نقیض موجبه کلیه سالبه جزئیه است و بالعکس و نکته ای که بر اساس آن بخواهیم عموم سلب را استفاده کنیم یک دال خاصی بر عموم سلب می خواهد که باید دید آن دلالت خاص در مفهوم که مدلول التزامی منطوق است باشد و آیا می شود اطلاق یا عموم در آن جاری کرد که عموم سلب استفاده شود یا خیر و قوانین دلالات چه دلالات لفظی و چه غیر لفظی ــ اطلاقی ــ در طرف مفهوم جمله شرطیه هم جاری است یا خیر که اگر مجری داشت می توان سالبه کلیه استفاده کرد و اگر مجری نداشت معنایش این است که بیش از سلب عموم نمی شود استفاده کرد.

اشکال سوم: مطلب سوم ایشان هم تمام نیست زیرا اولا درست است (لا ینجسه شی) شامل شی طاهر نیست و شامل شی نجس است که مقتضی منجسیت در آن باشد ولی نه مقتضی منجسیت آب بالخصوص بلکه مقتضی منجسیت فی الجمله را داشته باشد ولو برای جامدات یا مایعات دیگر غیر از آب پس فی الجمله در چنین نجسی مقتضی تنجیس ثابت است و عموم منطوق شامل آن هم هست حال اگر از مفهوم جمله عموم سلب استفاده شود می شود دلیل بر انفعال ماء قلیل با ملاقات متنجس که اگر این مفهوم نباشد نمی شود حکم آب را از دلیل منجسیت متنجس استفاده کرد زیرا که در غیر مورد آب آمده است و تعدی از غیر آب به آب درست نیست و الغاء خصوصیت هم نمی شود کرد ولی اگر این مفهوم را داشتیم و مفهوم عموم سلب شد دلیل فقهی ما خواهد شد و ثانیا لغویت را نباید گفت و فرضا دلیل خاص هم بر نجس شدن آب قلیل داشته باشیم ، آن یک دلیل می شود و این هم یک دلیل و نباید بگوئیم این لغو است مخصوصا اگر آن دلیل در غیر آب آمده باشد و بخواهیم با الغا خصوصیت به آب تعدی کنیم و تعدد دلیل باعث لغویت نیست و علی کل حال نتیجتاً مرحوم میرزا(رحمه الله) آن تفصیل را بیان کرده اند .

مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۱)(رحمه الله)را قبول نکرده و بر همان نکته منطقی تکیه کرده اند و گفتند مفهوم انتفا منطوق است و انتفا همان نقیض منطقی است و وقتی عامی بر شرط معلق شد انتفا قضیه کلیه و عام به نقیضش است و این هم عرفی و منطقی یک چیز است و نقیض کلیه سالبه جزئیه است و فرقی هم نمی کند که عموم با الفاظ عموم اسمی رسانده شده باشد یا با هیئت و معنای حرفی و یا حتی با مقدمات حکمت و اطلاق مثل نکره در سیاق نفی که اطلاق است و بعد هم مثال هایی می زند و می گوید همه این مثالها مثل (اذا بلغ الماء قدر کر لاینجسه شیء) است که مفهوم و نقیض منطوق در همه این ها سالبه جزئیه و سلب عموم است مثلاً می گوید (اذا غصب الامیر لا یحترم احدا) (اذا جدّ زید فی درسه لایفوقه أحد) و یا (اذا لیس زید لامه حربه لایخف احد) و مفهوم آن این نیست که اگر درس نخواند همه از او جلو می افتند و یا اگر غضب نکند همه را احترام می کند و یا از همه می ترسد علتش بر می گردد به همان نکته منطقی که مفهوم انتفا جزا به انتفا شرط است و انتفا یعنی نقیض و مفهوم که کلیه سالبه باشد نقیض کلیه سالبه جزئیه است و ایشان می گوید همه این موارد از باب سلب عموم است و عموم سلب نیست .

۱- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۲۰۱.

ما بایـد در این جا چند نکته را عرض کنیم تا تشویش حاصل در این بحث رفع شود زیرا که در چند مورد که در منطوق عموم است در مفهوم آنهـا هم قطعاً عموم و انحلال هست و مفهوم در آنهـا عموم سلب است و لازم است این ها را از محل بحث خارج نمود و نکات آنها را توضیح داد .

نکته اول : یک مورد جائی است که شرط هم مانند حکم در جزاء انحلالی است و برای هر حکم از احکام انحلالی جزا شرط خاص خودش هست (اکرم کل عالم اذا کان عادلا) که مفهومش آن است که هر عالمی که عادل نباشد وجوب اکرام ندارد چون عدالت در هر عالمی شرط اکرام او بالخصوص است و خود شرط هم انحلالی است و در این صورت مفهوم این حکم عام در جزاء هم عموم سلب است چون شرط برای هر عالمی غیر از شرط برای عالم دیگر است و حکم هر فردی از آنها هم بر شرط در آن فرد معلق شده است و این بر خلاف جایی است که یک شرط برای کل حکم عام در جزاء است مثل (ان رزقت ولداً فاکرم کل فقیر) .

نکته دوم: مورد دوم که باز هم بایستی در آن عموم سلب را در مفهوم قبول کرد مطلق است یعنی جائی که موضوع عام یک طبیعت است و انحلالش از باب عموم نیست بلکه از انطباق عقلی جامع و طبیعی در هر فرد است در لفظ تعدد و تکثر اخذ نشده است بلکه همان عنوان واحد جامع و ذات طبیعت اخذ شده است و انحلالش در مرحله انطباق است که مانند (ان رزقت ولدا فاکرم الفقیر) (و ان فرغت من صلاه الجمعه حلّ لک البیع) که چون در موضوع حکم در جمله جزاء، فقیر و بیع قرار گرفته است اطلاقش انحلالی است یعنی هر فقیر و هر بیع ،ولیکن از باب انحلال عقلی و انطباق قهری طبیعت بر مصادیقش است ولهذا مفهوم آن هم مطلق است یعنی عدم وجوب اکرام فقیر در فرض عدم رزق ولد است و حرمت بیع است در وقت نماز جمعه که بر تمام افراد آن صادق است زیرا که مفهومش هم انتفا همان قضیه است که بر همه مصادیق آن صادق است یعنی نکته ای که در تنبیه دوم گفتیم در این جا صادق است که سنخ و هر چه بر آن وجوب اکرام فقیر صدق کند در فرض انتفاء شرط منتفی است پس اگر یک فرد فقیر هم واجب الاکرام باشد این هم یکی از مصادیق منطوق و جمله جزاء است که باید سنخ و طبیعی آن منتفی باشد و ما قبلاً این اطلاق را نسبت به متعلق حکم در جزاء جاری می کردیم و در مطلقات نسبت به موضوع حکم در جزاء هم جاری است و فرقی نمی کند و نکته اش یکی است و آن همان تعلیق سنخ و طبیعی مدلول جمله جزاء بر شرط است لهذا کلام مرحوم آقای خویی(رحمه الله) که مطلق را به عام ملحق کرد این گونه نیست و قابل قبول نیست و الا به اطلاق متعلق در تنبیه قبل نقض می شود و آن اشکال ذکر شده در آن تنبیه وارد می شود که چرا آنجا را قبول کردید که وجوب مطلق اکرام منتفی نباشد که سالبه جزئیه و وجوب اکرام خاصی در فرض انتفاء شرط منافات نداشته باشد و اما مثال هایی که ایشان فرمودند و مفهوم آنها را ظاهر در سلب عموم است پاسخ دارد زیرا که در آنها نکته خاصی وجود دارد که مستفاد از آنها سلب عموم است چون می خواهد در آنها نفی فرد اعلی را بیان کند و این که حتی فرد اعلاء آن هم موجود نخواهد بود که این نکته ظهور پیدا می کند در اینکه در طرف مفهوم نظر به سلب عموم است و یا نفی آن فرد أعلی در طرف مفهوم مثلاً (اذا غضب الامیر لم یحترم احدا) ناظر به این است که حتی فردی که محترم است و همه او را احترام می کنند او را هم احترام نخواهد کرد و مفهومش سلب این عموم است و این نکته در (لا ینجسه شی) هم هست که نظرش به عصمت آب کر در مقابل فرد اعلای نجاست است که اعیان نجسه هستند و لذا در تعلیق عموم و سلب عموم ظهور دارد و نه عموم سلب و الا مثال های زیادی هست که موضوع در جمله جزاء طبیعت مطلقه است و مفهومش هم عموم سلب است مثلاً اگر بگوید (اذا

بلغ المـاء قـدر کر لاتنجسه عین النجاسه) مفهومش همماننـد منطوق طبیعی عین النجاسه بوده که بر همه اعیان نجسه منطبق می باشـد یا اگر بگویـد (اذا حللتم فاصـطادوا و یا حل لکم اکل الصـید) مفهومش حرمت صـید و یا اکل صـید مطلقا در حال عدم احلال یعنی در حال احرام است .

بنـابراین اگر طبیعت در موضوع و یـا متعلق حکم در جزاء انحلالـی هم باشـد این انحلالـی در طرف مفهوم نیز محفوظ خواهد مانـد و تحلیـل آن هم مشـخص شـد مگر در جـایی که منظور از مطلق، فرد أعلی آن جـامع باشـد که قرینه بر تعلق آن فرد و یا عموم بر شرط است.

جمله جزا عام (۹۴/۰۲/۲۸)

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تنبیه سوم بود در جـائی که جمله جزا عـام بود و حکم عـامی را بیان می کرد و معلق شـده بود بر شـرط گفتیم این جا بحث شـده است که مفهوم این چنین جمله ای مثـل (اذا رزقت ولـداً فـاکرم کـل فقیر) (اذابلغ الماء قـدر کر لا ینجسه شـی)(۱) بنـابراین کـه نکره در سیاق نفی مفیـد عموم است در این مـوارد آیـا مفهـوم سـلب عمـوم است یـا عمـوم سـلب است مرحـوم میرزا(رحمه الله) (۲)تفصـیلی داده بود که با نقدش بیان شد و گفتیم باید چند مورد بررسی شود یکی موردی بود که شرط هم انحلالی باشد و برای هر حکم شـرط خودش باشد مثل (اکرم کل عالم ان کان عادلاً) که قطعا مفهوم آن هم عموم سلب است و شاید این مورد خارج از بحث باشد و مورد دوم این بود که حکم روی ذات طبیعت واحدی در طرف موضوع یا متعلق حکم رفته باشـد مثل اکرم الفقیر که مرحوم آقای خویی(رحمه الله)(۳)اینجـا را به بحث عام ملحق کرده بود و نکره در سـیاق نفی از این قبیـل است و اطلاق است نه عموم در این گونه موارد هم گفتیم که مفهوم عموم سـلب است مگر قرینه ای بر خلاف باشـد چون که یک عنوان واحد در جزاء قرار گرفته که طبیعت و جامع است و انحلالش از باب انطباق عقلی است و ظهور شـرط در این است که سنخ این حکم واحد در جزا بر شرط معلق است و آن را در جائی که شرط نباشد رفع می کند زیرا وقتی که سنخ حکم در جزا معلق شود بر شـرط چه به لحاظ موضوعش و چه به لحاظ متعلقش پس نمی توانـد اکرام یک فقیر هم بـدون آن شرط واجب باشـد و الا مصداق آن سـنخ حکم خواهد بود و مثال هایی هم که ایشان برای نفی عموم سـلب زدند در همه آنها قرینه خاصه موجود است که تعلیق برای عموم است و آن نظر داشتن به اکمل و أشد الافراد است ـ همانگونه که مشروحاً ذکر شـد ـ لهـذا این نکته را باید قبول کرد که هر جا موضوع حکم و یا متعلق حکم در جزا به نحو اطلاق و طبیعت بود و قرینه ای هم نبود که می خواهـد فرد اکمل از آن را معلق کند در این جا عموم سـلب اسـتفاده می شود و اطلاق در طرف مفهوم هم در آن طبیعت واحـد جـاری می شود و مثـال های زیادی هم دارد مثلاً اگر می گفت (اذا بلغ الما قـدر کر لم تنجسه عین النجاسه) در این صورت مفهومش هم این است که اگر به قدر کر نرسـید هر عین النجاسه ای نجسـش می کند و یا (اذا حللتم فاصطادوا الصید) مفهومش حرمت مطلق صید قبل از خروج از احرام است.

۱- وسائل الشیعه، ج۱، ص۱۵۹.

۲- اجود التقریرات، ج۱، ص۴۲۱ و فوائد الاصول، ج۲، ص۴۸۵.

۳- دراسات فی علم الاصول، ج۲، ص۲۰۱.

۳ ـ مورد سوم جائی است که عموم در طرف حکم و در جمله جزا چه در موضوع و چه در متعلق حکم بدلی باشد نه شـمولی

چون عام بر دو نوع است یک وقت عام استغراقی و شمولی است و یک وقت بدلی است مثل (أی) که اگر در جمله جزا عموم بدلی بود و گفت (اکرم فقیرا ای فقیر) یا (اعتق رقبه ای رقبه) در اینجا آیا مفهومش سلب عموم بدلی است یا عموم سلب است در این جا هم از نظر لغوی مفهوم عموم سلب است یعنی در صورت انتفاء شرط هیچ فقیری واجب الاکرام نیست زیرا که در این جا هم درست است که عموم ملحوظ است ولی چون که بدلی است پس سنخ یک حکم بیشتر نیست که معلق شده است بر شرط و بر اکرام هر فقیری صادق است که انتفای سنخ و طبیعت به انتفای همه آنها است و این مطلب در متعلق هم همین گونه است که اگر بگوید (اذا جاء زید فاکرمه بای اکرام شئت) بازهم مفهومش عدم وجوب مطلق اکرام در فرض انتفای شرط است زیرا اگر یک نوع از اکرام واجب باشد مصداق سنخ و طبیعت حکم در جزا قرار می گیرد که بر آن شرط معلق شده است و باید منتفی باشد و نسبت به موضوع حکم در جزاء هم همین گونه است و اگر اکرام یک فرد از فقیر هم واجب باشد این هم مصداق سنخ حکم وجوب اکرام فقیر است و باید در فرض انتفای شرط منتفی باشد پس اگر عموم در متعلق و یا موضوع جزاء بدلی بود در این صورت باز هم مفهوم عموم سلب است و نکته ذکر شده در مورد قبل در آن جاری می شود .

۴ ـ مورد چهارم جایی است که متعلق حکم و یا موضوعش عموم شمولی باشد مثل (اذا جائک زید فاکرم کل فقیر) و یا (اکرمه بکل اکرام) در این فرض تکثر و استغراق و شمول در حکم در جزاء اخذ شده است یعنی در جمله جزا حکم بر عنوان تکثر و یا متکثر بار شده است و بر یک عنوان واحد جامع طبیعی بار نشده است و کثرت موضوع با متعلق وجوب قرار گرفته است و طبیعت موضوع قرار نگرفته است که از تعلیق سنخ آن انتفای طبیعت آن حکم حتی در یک فرد استفاده شود زیرا که وقتی کثرت و عموم و یا متکثر متعلق وجوب قرار گرفت سنخ در آن جاری می شود و مصداق کثرت باید کثرت باشد و وجوب یک فرد مصداق کثرت و متکثر نیست لهذا ضابطه و ملاک مفهوم اقتضای اطلاق و عموم سلب را در طرف مفهوم نمی کند بلکه نتیجه همان سلب عموم و متکثر است که با سالبه جزئیه سازگار است ولهذا مقتضای قاعده این است که در این قسم از عموم مفهوم سلب عموم باشد یعنی در فرض انتفای شرط سنخ وجوب اکرام کل فقیر منتفی است و این با وجوب اکرام بعض فقرا منافاتی ندارد زیرا که مصداق سنخ حکم در جمله جزاء نیست و در این جهت فرقی هم نیست بین این که عموم و استغراق به نحو دال اسمی استفاده شود یا به نحو دال حرفی و در هر دو صورت با وجوب اکرام یک فقیر سنخ حکم مجعول در جمله جزاء منتفی است و آن حکم مصداقش نیست و در متعلق حکم هم مطلب همین گونه است یعنی اگر گفته بود (اذا جاءک الفقیر فاکرمه بکل اکرام) در این صورت منطوق این می شود که اگر آمد باید همه انواع اکرامها را انجام بدهد و مفهومش این است که اگر نیامد همه اکرامها واجب نیست ولی ممکن است یک نوع از آن اکرام ها واجب باشد پس مقتضای قاعده این است که این قبیل جمله ها که در طرف جزا عموم استغراقی به نحو کثرت افرادی اخذ شده باشد ـ چه در متعلق حکم و چه در موضوعش و چه به نحو معنای اسمی و چه حرفی ـ در این صورت مفهوم سلب عموم است نه بیشتر و سقوط حکم در یک فرد منافاتی با انتفا سنخ چنین حکمی ندارد و ما آن تفصیل را قبول نداریم .

بله، در برخی از اوقات عموم مذکور در جزاء عرفاً در حکم اطلاق و اخذ طبیعت است و عموم بیشتر از تاکید بر انحلالیت اطلاقی نیست در این جا ها مفهومش عموم سلب است نه سلب عموم مانند مثال معروف (اذا بلغ الصبی جری علیه قلم التکالیف کلها) که مفهومش این است که (اذا لم یبلغ لم یجر علیه التکالیف) که در مفهوم نیز اطلاق نفی ثابت است زیرا در اینجا قرینه است بر این که مقصود تعلیق طبیعی و جامع تکلیف بر بلوغ است که باز هم فرقی ندارد عموم به صورت معنای حرفی فهمیده شود و یا معنای اسمی و چنین مواردی در حکم تعلیق مطلق است.

بنابراین تفصیل میان اقسام چهارگانه را این گونه باید بیان کرد که در مطلق عموم سلب است و در عام بدلی هم عموم سلب است چون در حکم یک حکم است و در عامی که شرط هر حکمی غیر از شرط دیگری و انحلالی است عموم سلب استفاده می شود و جائی که مورد بحث است جائی است که عموم و تکثر استغراقی باشد نه بدلی در این صورت مقتضای قاعده سلب عموم است مگر این که قرینه ای باشد که ذکر ادوات عموم از باب تاکید بر عدم قید است و می خواهد بگوید جامع و طبیعت معلق است بر شرط که در این صورت در حکم تعلیق مطلق است .

تنبیه چهارم تنبیه روشنی است که گفته شده است گاهی در جمله شرطیه شرط متعدد می شود و دو جمله شرط برای یک جزا می شود و گاهی جزا متعدد می شود اگر شرط متعدد شد مثلا بگوید (اذا جاءک زید و کان صائماً فاکرمه) در این صورت تعدد شرط و عطف آنها به (واو) مشخص است که معنایش این است که مجموع آن دو شرط است نه این که هر کدام شرط مستقلی است یعنی مجموع آن ها شرط است نه هر کدام مستقلاً هستند والا باید (او) می گفت نه (واو) ولذا گفته اند تعدد شرط موجب تضییق منطوق و توسعه مفهوم می شود چون منطوق در جائی صدق می کند که هر دو شرط باشد و منطوق مضیق می شود که مجموع الشرطین باشد ولی مفهوم موسع می شود چون اگر یکی از آن دو هم نباشد باز مفهوم هست و جزا منتفی است و این روشن است ولی بحث در طرف جزاست که وقتی جزا متعدد شد و گفت (اذا جاءک زید فاکرمه و صل رکعتین) آیا مفهوم آن است که در صورت نیامدن زید هر دو منتفی می شود یا یکی از آن دو منتفی می شود و جمله شرطیه ظهور در کدام یک دارد زیرا که ممکن است ثبوتاً می خواهد که مجموع آن دو حکم را بر شرط معلق کند ممکن است هر کدام مستقلا معلق باشد حال مفهوم چنین جمله شرطیه کدام است تعلیق مجموع یا تعلیق جمیع یعنی کل واحد مستقلاً از دیگری.

ص: ۴۷۴

جمله جزا دو جمله بر یکدیگر عطف شده (۹۴/۰۲/۲۹)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه چهارم پیرامون این مساله بود که اگر در جمله جزا دو جمله بر یکدیگر عطف شده باشد آیا در این صورت مجموع آنها معلق شده است یا این که هر کدام از این دو حکم مستقلا بر شرط معلق می باشد.

نکته ای که این مساله را حل می کند این است که باید دید آیا عطف در طول تعلیق است یا تعلیق در طول عطف، مثلاً گفته شده (اذا جائک زید فاکرمه و صل رکعتین) یک احتمال این است که عطف در طول تعلیق و بر تعلیق باشد یعنی کأنّه گفته است (اذا جائک زید فاکرمه و اذا جائک زید فصل رکعتین) و عطف می کند حکم و جمله دوم را بر جمله اول نسبت به حکم به تعلیق و می گوید حکم و جمله دوم جایگزین جمله اول است در تعلیق و این معنای آن است که عطف در طول تعلیق است پس هر کدام یک تعلیق مستقلی از دیگری است و انتفای شرط موجب انتفای هر دو می شود.

احتمال دوم این است که می خواهد مجموع دو حکم را بر شرط معلق کند و تک تک را در نظر ندارد مثل جایی که اکرام خاص اکرام مجموع دو نفر را معلق کند پس اول این دو حکم را به هم عطف کرده و بعد می خواهد مجموع آنها را بر شرط معلق کند و در این جا در فرض انتفا شرط مجموع منتفی می شود نه جمیع .

احتمال سوم آن که تعلیق در طول عطف باشد ولی بدون این که دو حکم را مجموعی نگاه کند یعنی عنوان وحدانی مجموع به آنها نمی دهد یعنی دو جمله را به هم عطف می کند و بعد آنها را بر شرط معلق می کند ولی معلق وحدت اعتباری ندارد و این جا هم ذات هر دو حکم معلق می شود و تعلیق به ذات هر کدام مستقلا تعلق می گیرد و نتیجه این خواهد بود که اگر شرط منتفی شد هر دو حکم منتفی می شود و یکی هم نباید باشد.

ص: ۴۷۵

نتیجه احتمال اول و سوم نفی جمیع و انتفا هر دو است و نتیجه احتمال وسط نفی مجموع است ولی این احتمال اثباتاً خلاف ظاهر است زیرا این که دو حکم را یک چیز حساب کنیم و امر واحد اعتباری ببینیم این نیازمند قرینه است مانند عنوان مجموع و امثال آن و این عنایت زائد بر مدلول دو جمله و عطف آنها بر یکدیگر است زیرا که عطف به معنای مجموعیت نیست و لذا مقتضای عالم اثبات در جائی که قرینه ای بر لحاظ مجموع و امثال آن نباشد تعلیق ذات حکمین است بنابراین در عالم اثبات یکی از دو احتمال اول یا سوم متعین است که در نتیجه مفهوم جمله انتفای هر دو حکم است .

شهید صدر(رحمه الله) در اینجا می فرماید ممکن است کسی بگوید احتمال اول را هم ــ که عطف در طول تعلیق باشد ــ رد کنیم و احتمال سوم متعین می ماند چون عطف نسبت ناقصه است و نسبت ناقصه نسب افرادی است و باید طرفش یک مفهوم اسمی باشد زیرا که نسبت ناقصه تقیید و تحصیص مفاهیم استقلالی اسمی است و نمی تواند طرفش نسبت تامه باشد و عطف طرفش تعلیق و در طول آن باشد که نسبت تامه است بلکه طرفش باید مفهوم اسمی در جمله جزاء باشد ولذا می بینیم که نسبت عطفیه یصح السکوت علیها نیست مانند سایر نسبتهای ناقصه پس احتمال اول ازنظر تحلیلی باطل است.

سپس ایشان پاسخ می دهد و می گوید این مطلب درست نیست و عطف یک نسبت ذهنی است و نسبت خارجی نیست تا ناقصه باشد و این که لا یصح السکوت علیه است به جهت نسبت تخصیصی و ناقصه بودن نیست بلکه به جهت این است که این نسبت ذهنی مانند نسبت ذهنی فرض و تقدیر به تنهای مفید فایده نیست و تا حکم مشترکی ـ که با عطف می خواهد بیان شود ـ در کلام نیاید مخاطب چیزی استفاده نکرده ولهذا لایصح السکوت علیه است و برهان بر این عطف نسبت ذهنی است نه در خارج علاوه بر این عطف در خارج معنا ندارد و مثل طرفین و ابتدائیت نیست این که دو نسبت تامه هم بر هم عطف می شوند و مثلاً می گوئی (جاء زید و ذهب عمرو) که معنایش این است که دو طرف نسبت عطفی نسبت تامه و جمله است .

بنـابراین مـوطن عطف عـالم ذهن است و نسـبت خـارجی نیست و در خـارج عطف نیست و عطف در ذهن است و می خواهد یک تصور و معنا را تکرار کرده و با معطوف ربط دهـد که در مانحن فیه همان نسـبت ذهنی تعلیق و یا تقدیر و تقیید به صدق شرط است ولذا ایشان می فرماید با این تحلیل احتمال سوم به احتمال اول بر می گردد و دیگر بیش از دو احتمال نداریم.

این که در شـق سـوم گفـتیم که ثبوتـا ممکن است تعلیـق در طـول عطف باشـد این درست نیست چون جمله دوم در جزا را بر حکم جمله اول عطف کرده است که همـان تعلیق است پس عطف در طول تعلیق است و صورت سوم معقول نیست و امر دائر است بین احتمـال اول و دوم که یـا می خواهـد مجمـوع را معلـق کنـد و یـا این که همـان تعلیقی که در معطـوف علیه است به معطوف سرایت دهد که عطف در طول تعلیق و تکرار آن خواهد بود و چون که احتمال دوم خلاف ظاهر است بنابراین متعین همان احتمال اول می شود.

مـا عرض می کنیم که مطلب ایشـان در عطف جمله بر جمله صـحیح است ولی گـاهی اوقـات دو حکـم در جزاء از باب عطف جمله بر جمله نیست بلکه عطـف مفرد بر مفرد نسـبت به حکم جزاء است که در آن معطـوف و معطوف علیه هر دو جزو جمله جزا هسـتند مثل (اذا جائک زیـدا تصدق علی زید و عمرو و بکر) که در اینجا عطف ها داخل در جمله جزاست و قبل از تعلیق است و تعلیق در طول آنها است و احکام متعدد هم انحلالی هستند نه این که اکرام مجموع آنها یک واجب باشد در امثال این گونه موارد تعلیق در طول عطف است نه عطف در طول تعلیق و در اینجـا احتمال سوم معقول می شود نه احتمال اول یعنی امر دائر می شود بین احتمال دوم و سوم زیرا که هر چنـد از نظر ادبی و لغوی عطف به لحاظ حکم جزاء است نه حکم تعلیق لیکن چون که دو حکـم انحلالی و مسـتقل از هم هستند هر دو بر شرط معلق شده اند این بحث پیش می آید که آیا در فرض انتفای شرط، هر دو منتفی شده و یا مجموع آنها منتفی می شود .

پس در این جا ـ که تعلیق در طول عطف است ـ بایـد دید که آیا ظهور در این دارد که دو تعلیق مسـتقل از یکدیگر است یا خیر؟ مجموع دو حکم معلق به شرط است و برخی این جا گفته اند ظهور در انتفا هر دو ندارد و این جا به روشنی عطف جمله بر جمله نیست و آن بیان تحلیلی ذکر شـده در عطف جمله بر جمله در این جا موضوعیت ندارد ولی باز هم این حرف درسـت است گرچه به روشنی حالت اول نیست یعنی باز هم جائی که قرینه ای بر لحاظ مجموعیت دو حکم در مقام تعلیق نیست ظاهر آن است که هر یک از دو وجوب به طور مسـتقل بر شـرط معلق است و عرفاً این همماننـد عطف جمله بر جمله می باشـد اگر احکام متعـدد در جزاء مسـتقل از یکدیگر باشـند و فرقی نیست میان این که بگوید (اذا جاءک زید فتصدق علیه و تصدق علی عمرو) یا بگوید (اذا جاءک زید فتصدق علیه و علی عمرو) و این که دومی اختصار همان اولی است مگر این که یک حکم بر مجموع باشد که خلف فرض است.

پس احتمال سوم هم تصور دارد و نتیجه اش همان است که ایشان گفته انـد که وقتی شـرط منتفی شـد، هر دو ـ در جایی که هر کدام حکم مستقل باشد ـ منتفی می شود.

تنبیه پنجم: شهید صدر(رحمه الله) در این تنبیه یک اشکالی رامطرح می کند و پاسخ می دهد اشکال این است که شما که جزا را معلق می کنیـد بر شـرط و از تقییـد حکم به شـرط مفهوم اسـتفاده می کنیـد اگر جائی آن شـرط قید حکم شد بدون ادوات شرط آنجا هم باید قائل به مفهوم شوید و انتفاء سنخ حکم به انتفاء آن قید را استفاده کنند حال یا از طریق اطلاق اوئی و واوی که مرحوم میرزا(رحمه الله)می فرمود و یا از باب اطلاق در تقییـد یا علت انحصاری بودن قیـد و امثال آن و بگوئید اگر آن قید منتفی شـود سـنخ حکم منتفی می شـود و نـتیجه اش سـالبه کلیه است چون اگر چه جمله شـرطیه نیست ولی قیـد برای موضوع نیست بلکه برای حکم است مثل (اکرم زیـدا عند مجیئه) که (عند) ظرف زمانی برای حکم وجوب اکرام است و لذا برخی هم گفته انـد هر جا قیـد راجع به حکم شـد مفهوم دارد چه بگویـد ان جائک زیـد فاکرمه و چه بگوید اکرم زیدا عند مجیئه و این هم مثل تقیید به شرط قید حکم سنخ است.

ص: ۴۷۸

شهید صدر(رحمه الله) این شبهه را دفع کند و دفع این شبهه هم به این است که ما در مفهوم شرط دو رکن نیاز داشتیم یکی این که معلق بر شرط سنخ حکم باشد نه شخص حکم و انتفا شخص حکم مفهوم را نمی رساند و یکی هم این که در ترتب جزاء بر شرط اطلاق جاری شود به نحوی که با اطلاق، ترتب و یا علت انحصاری شرط ثابت شود و یا اطلاق تعلیق یا التصاق و توقف یا ارتباط سنخ حکم به آن شرط ثابت شود که اقتضای مفهوم و سالبه کلیه را داشته باشد پس ارتباط جزاء به شرط باید به گونه ای مقید باشد که بشود در این تقیید اطلاق جاری کرد و این دو رکن برای استفاده مفهوم از جمله لازم است و در جائی که جمله شرطیت باشد اگر یکی از آن تقریبات درست باشد این دو رکن تمام است اما در جائی که قید به نحو ظرف زمانی در جمله حملیه آمده باشد هیچ یک از دو رکن مذکور جاری نیست ولذا مفهوم ندارد چون وقتی قید آمد این قید ظرفیت یک نسب ناقصه است و وقتی نسب ناقصه شد طرف آن باید موضوع یا محمول جمله حملیه باشد زیرا که یک نسب ناقصه است که حتی اگر به حکم برگردد به نسبت تامه در جمله حملیه بر نمی گردد بلکه به موضوع یا محمول آن بر می گردد و کانّه گفته است وجوب عند المجی را انشا می کنم و این نسبت ناقصه ای است که در طرف نسبت تامه انشائیه حکمیه قرار می گیرد و مخصص یک طرف نسبت تامه است و قبل از نسبت حکمیه است که نسبت تامه است و در این صورت دیگر نه می توان اطلاق سنخ حکم را در طرف آن جاری کرد و نه می توان اطلاق را در تعلیق و یا تقیید به آن جاری کرد زیرا که در طرف نسب ناقصه به لحاظ خود نسبت ناقصه اطلاق جاری نمی شود بلکه اطلاق در اطراف نسبت تامه و به لحاظ آن نسبت تامه جاری می شود همانگونه که قبلاً مشروحاً بیان شده است پس اگر قید در جلمه حملیه آمد و نسبت ناقصه ای را که تحلیلی است و ذهنی نیست در برداشت دستمان از هر دو اطلاق خالی می ماند به خلاف جمله شرطیه که مشتمل بر نسبت ذهنی است میان دو نسبت تامه شرط و جزاء که نسبت تامه جزا را معلق و یا مربوط به صدق نسبت تامه جمله شرط کرده است که هم در طرف جزاء نسبت حکمیه تامه را داریم و می توانیم با اطلاق سنخ حکم را ثابت کنیم و هم نسبت تقدیری و یا تعلیق را داریم که می توانیم در آن هم اطلاق جاری کنیم و علیت انحصاری و یا اطلاق «اوی» و یا عموم تعلیق و یا رفع اطلاق جزاء را به دست بیاوریم که مستلزم سالبه کلیه است .

به تعبیر مختصری که در صدر بحث مفهوم شرط گفتیم شرط در جمل شرطیه بعد از تمامیت حکم و نسبت حکمیه در جزاء است بر خلاف قیود در جمله حملیه که قبل از نسبت حکمیه تامه است حتی اگر قید حکم باشد لهذا هیچ کدام از آن دو اطلاق در آن جاری نیست و در نتیجه هیچ یک از تقریبات مثبت مفهوم شرط در آن موضوع پیدا نمی کند بلکه با انتفای آن قید شخص آن حکم منتفی می شود همانند انتفاء سایر قیود و اوصاف در جمله حملیه و در این تحلیل فرقی هم نمی کند که بگوییم مدلول تصدیقی در جمله شرطیه به ازاء جمله جزا است و یا به ازاء تعلیق است زیرا که بنابر مبنای دوم باز هم نسبت تقدیر و فرض میان شرط و جزاء نسبت ذهنی و تامه است نه ناقصه ولهذا قائم بین دو نسبت تامه جمله شرط و جزاء در صدق است همانگونه که گذشت ولذا اطلاق در مدلوی تصوری نسبت به جمله جزاء جاری می شود و سنخ حکم را اثبات می کند که مقید به فرض تحقق و صدق جمله شرط است تا از اطلاق این دو مفهوم استفاده شود بر خلاف فرض این که قید دال بر نسبت ناقصه و ربط خارجی ظرفیت و امثال آن در داخل جمله حملیه باشد و نسبت حکمیه در طول آن باشد زیرا دیگر نسبت تامه ذهنی دیگری نداریم که نسبت حکمیه تامه در طرف آن قرار گرفته باشد تا بتوان بااطلاق سنخ نسبت حکمیه را معلق یا مشروط و مقید به صدق آن کرد و از دو اطلاق مذکور مفهوم استفاده نمود بلکه مجرای هر دو اطلاق در چنین جمله ای منتفی می باشد و در حقیقت چنین تقییدی مانند قیود و اوصاف موضوع حکم است که با انتفایش شخص آن جعل و نسبت حکمیه منتفی می شود.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۳/۰۲)

.Your browser does not support the audio tag

تنبیه ششم: شهید صدر(رحمه الله) استثنا نموده است از مفهوم شرط جائی را که ادوات شرط مفاهیم مستقل اسمی باشند و خودشان موضوع حکم در جزا قرار می گیرند مثل «من» و «ما» شرطی که در این گونه موارد جمله شرطیه مفهوم نخواهد داشت مثل (من اکرمک فاکرمه) زیرا که (من یکرمک) که شرط قرار گرفته است قید در موضوع جزا می شود و موضوع جزا مقید می شود به آن مفهوم اسمی در جمله شرط و چنین جمله هایی مفهوم ندارد چون وقتی «من» موضوع جزا شد در این جمله یعنی (اکرم من ...) در نتیجه انتفا شرط مستلزم انتفا موضوع جزا است و مثل شرطیه های مسوق برای تحقق موضوع جزا می شود و مانند (ان رزقت ولدا فاختنه) می شود که انتفا شرط در آن مستلزم انتفا موضوع جزا است و انتفاء از باب سالبه موضوع است که در هر جمله حملیه است و مفهوم نیست و مفهوم عبارت از آن شرطی است که به انتفائش موضوع جزا ثابت باشد و حکم در آن نباشد از باب سالبه محمول اما جائی که به انتفا شرط موضوع جزا منتفی باشد این سالبه به انتفا موضوعش است که حکم را از موضوعات دیگر نفی نمی کند پس ایشان این را استثنا کرده و نکته استثنا را هم، این گونه بیان کرده است که «من» و «ما» که ادوات شرط اسمی هستند موضوع جمله جزا قرار می گیرد و قهرا موضوع اکرام مقید به شرط می شود.

این بیان ایشان فی الجمله درست است ولی ظاهر عبارت ایشان این است که در صدد است کلاً ادوات شرط اسمی و مستقل را استثنا کنند که ما این کلیت را قبول نداریم و صحیح آن است که در مواضع مختلف فرق می کند و باید دید «من» شرطیه و «ما» شرطیه که در موضوع شرط قرار گرفته در جزا هم با آن خصوصیت صله آن موضوع است یا ذاتش موضوع است و صله اش شرط است یعنی یکرمک که صله و محمول در جمله شرط است این هم در جزا به نحو قید اخذ می شود یا خیر برخی از جاها این قید اخذ نمی شود و محمول جمله شرط، شرط می ماند و ذات شرط موضوع جزا می شود که اگر این گونه شد شرط در حقیقت (اکرامه لک) می شود و خارج از موضوع جزا می شود درست است که ضمیر به «من» بر می گردد ولی ذات آن موضوع در جمله شرط بدون صله اش موضوع جزا قرار می گیرد و شرط قید موضوع جزا قرار نمی گیرد که در این صورت مفهوم دارد ولی اگر ظاهر جمله جزا این باشد که من با صله اش موضوع جزا است در این صورت از باب سالبه به انتفا موضوع می شود و (مثل ان رزقت ولدا فاختنه) می شود ولی اگر عرف این گونه استظهار کرد که تنها ذات «من» شرطی در جزا اخذ شده است مثل «من استطاع الیه سبیلا» در آیه حج که در اینجا موضوع الناس است و استطاعت شرط شده است بدون این که در موضوع جزا مستطیع قید شده باشد لهذا آیه شریفه مفهوم دارد بنابراین میزان این نیست که ادوات شرط اسمی و مستقل باشند و یا حرفی در برخی موارد اگر به جای «من»، «اذا» هم می آورد همان معنی را می فهمانند و در این جهت میزان عرف و قرینه و مناسبت حکم و موضوع است همانگونه که در آیه حج به قرینه «ناس» استفاده می شود که آنچه موضوع جزا است «ناس» است و (من استطاع الیه سبیلا) شرطیت استطاعت را افاده می کند و قهراً مفهوم خواهد داشت یا (من عمل خیرا فاکرمه) که ظاهر در این است که عمل خیر شرط است در اکرام انسانی و موضوعش کل احد است و عرفا فرقی نمی کند (من) بگوید یا بگوید (اذا عمل احد خیراً فاکرمه) و هر دو از حیث داشتن مفهوم علی حد واحد هستند پس همه جا صله شرط و محمول جمله شرط قید در جزا قرار نمی گیرد و به اختلاف موارد مختلف است خیلی از جاها در ادوات شرطی که اسم هم

نبوده و حروف هستند همین گونه است و مفهوم ندارد مثل (ان اکرمک احد فاکرمه) که می خواهد بگوید (اکرم من یکرمک) و مثل (ان رزقت ولدا فاختنه) است پس هر جا عرف خصوصیت جمله شرط را قید جزا قرار داد در این صورت انتفا شرط مستلزم انتفا موضوع جزا است و دیگر مفهوم ندارد و اگر عرف استفاده کرد که موضوع جزا مقید نیست به صله در شرط و جزا، فقط ذات «من» یا «ما» است در این صورت تقریبات مفهوم جاری می شود .

ص: ۴۸۱

رسیدیم به تنبیه هفتم و هشتم که دو تنبیه مهمی هستند که در فقه هم مثال های زیادی دارند .

تنبیه هفتم: در مورد تعارضی است که بنابر مفهوم بین دو جلمه شرطیه که جزای آنها واحد است ولی شرط آنها متعدد است شکل می گیرد مثلا در باب حد ترخص و وجوب قصر یک روایت آمده است و گفته است (که اذا خفی الاذان فقصر) و عدم سماع و شنیده نشدن اذان را معیار قرار داده است و حد ترخص را این گونه مشخص کرده که شاید صحیحه عبدالله بن سنان باشد و در روایت دیگر آمده است (اذا خفی الجدران او تواری فلیقصر)(۱) یعنی اگر انسان به قدری دور شد که آخرین دیوار را نبیند یا او را از آنجا نبینند در این صورت نماز را شکسته بخواند و یک حکم در جزاء هر دو با دو شرط است و هر کدام می گوید معیار این است که اگر مفهوم داشته باشند تعارض پیدا می شود و مفهوم هرکدام با منطوق دیگری معارض می شود یعنی اگر مفهوم در جمله شرطیه نباشد این تعارض موجود نیست چون دو حکم مثبتین هستند و این می گوید آن موجب قصر است و دیگری می گوید این هم موجب قصر است و این دو منافاتی با هم ندارد اما اگر شرطیه دارای مفهوم باشد تعارض شکل می گیرد و در حقیقت این تعارض دو شرط دارد.

۱) این که شرطیه مفهوم داشته باشد.

۲) این که نسبت بین دو شرط عموم و خصوص من وجه باشد اما اگر نسبتشان تساوی باشد در صدق که گفته شده است این چنین است که هر گاه خفاء جدران باشد خفاء اذان هم هست در این صورت هم دیگر تعارضی ندارد و تعارض وقتی است که شرطها مورد افتراق داشته باشند و مورد اجتماع و اگر هم عموم و خصوص مطلق باشند در این صورت تعارض علی ای حال است ولو مفهوم هم نداشته باشند و خارج از بحث ما می شود چون اگر مثلا خفا جدران متاخر باشد و دائره دید بیش از دائره شنود باشد در این صورت میان دو منطوق تعارض شکل می گیرد و چون که نمی شود حکم واحد قصر موضوعش اقل و اکثر هر دو باشد و این تعارض خارج از بحث مفهوم شرط است .

ص: ۴۸۲

۱- وسائل الشیعه، ج۸، ص۴۷۲.

اگر دو شرط متباین با هم باشند به نحو تضاد که هیچ وقت با هم جمع نشونـد و هر یک بـدون دیگری شکل بگیرد و مورد اجتماع نداشته باشند در این جا هم بین مفهوم هر یکی با منطوق دیگری تعارض هست ولی این تعارضی است که یک راه حل بیشتر نـدارد که راه حلش تقییـد مفهوم است و راه جمع دیگری نـدارد چنانچه خواهـد آمـد برخلاف جائی که عموم و خصوص من وجه است که راه حل بیشتر دارد در این جا مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)(1)برای حل این تعارض ۴ راه حل ذکر می کند .

اول: این که در چنین جملاتی اصل مفهوم الغاء می شود و می گوئیم نه این یکی مفهوم دارد و نه آن دیگری.

دوم: تقییـد اطلاق مفهوم است که بگوئیم منطوق بر مفهوم مقـدم است و منطوق هر کـدام مفهوم دیگری را تقییـد می زنـد و مفهوم اذا خفی الاذان فقصر این می شود که (اذا لم یخف الاذان لم یقصر الا اذا خفی الجدران) که مشهور این علاج را انتخاب کرده اند که در این صورت اصل مفهوم باقی می ماند ولی اطلاقش قید می خورد.

سوم: در منطوق هر دو تصرف کنیم یعنی جمع به «واو» می کنیم و می گوییم اگر هر دو محقق شدنـد قصر واجب می شود و اطلاق مفهوم در هر دو حفظ می شود که اگر هر کدام نباشد دیگر قصر واجب نیست .

چهارم: رفع یـد از ظهور منطوق است ولی نه به این نحو که در وجه سوم گفته شد که مجموع شرط باشد بلکه بگوئیم آنچه شرط است جامع بین این شرط و آن شرط است و از ظهور منطوقین در شرط بودن خصوص آن عنوان رفع ید کنیم که نتیجه آن همان نتیجه وجه دوم است که اطلاق مفهوم مقید می شود در هر کدام به منطوق دیگری و ایشان در این جا از قاعده واحد هم استفاده کرده است و می فرمایـد مقتضای قاعـده عقلی واحـد این وجه است زیرا که یک معلول نمی تواند دو علت داشته باشد و در نتیجه آنچه که شرط علت است جامع میان آنها است و نتیجه همان کفایت هر کدام از این دو شرط می باشد مانند وجه دوم و تقیید به او می شود .

ص: ۴۸۳

۱- کفایه الاصول، ص۲۰۱.

می توان وجه پنجمی هم از کلمات صاحب کفایه ذکر کرد که بگوئیم یکی مفهوم دارد و دیگری مفهوم ندارد که این وجه جمع نیست چون بالاخره تعارض بین مفهوم آن جمله ای که مفهوم دارد و منطوق دیگری باقی می ماند ولذا گفته شده در نسخه تصحیح شده کفایه این وجه قلم خورده است.

در این جا مرحوم میرزا(رحمه الله)(۱)فرموده اند که وجوه جمع دو وجه بیشتر نیست و آن وجه دوم و سوم است و بازگشت وجه چهارم به وجه دوم می باشد اما وجه اول که از اصل مفهوم دست بکشیم این بیش از مقدار تعارض است، تعارض به مقدار تنافی و تناقض است و این جا بین اصل دو مفهوم تنافی نیست و تنافی میان اطلاق هر یک از دو مفهوم با منطوق دیگری است. بله، در این جا وجهی ذکر کرده اند که اگر دلالت بر مفهوم وضعی باشد و به هم بخورد، اصل دلالت بر مفهوم به هم می خورد و از بین می رود ولی بحث ما در دو دلیل منفصل است و شاید این حرف در دلیل متصل درست باشد و باعث اجمال شود ولی دلیل منفصل معنای لغوی را عوض نمی کند بلکه مدلول تصدیقی را تغییر می دهد و در این جا هم اگر ادوات شرط یا هیئت شرطیه وضعاً و یا انصرافاً علیت انحصاری را می فهماند و از این علیت انحصاری سالبه کلیه فهمیده می شود این دلالت بر سالبه کلیه باقی می ماند و منطوق دیگری قرینه می شود که انحصار اضافی بوده و نسبت به غیر از منطوق دیگری است و منطوق هر دلیل اطلاق انحصار را به هم می زند نه اصلش را حتی اگر دلالت بر انحصاریت وضعی باشد دلالت و معنای استعمالی به هم نمی خورد پس وجهی ندارد که اصل دلالت بر سالبه کلیه منتفی شود و وجه اول صحیح نمی باشد.

۱- فوائد الاصول، ج۲، ص۴۸۶.

وجه چهارم هم به وجه دوم برگشت می کند و این همان تقیید اطلاق مفهوم هر کدام به منطوق دیگری و یا تقیید «أوی» است به تعبیر مرحوم میرزا(رحمه الله) چون که معمولاً ممکن است جامع حقیقی بین شرطها نباشد و در این شرطیه ها معمولاً جامع انتزاعی است و اگر باشد هم نتیجه همان تقیید به «او» است و اما وجه عقلی که قاعده واحد باشد هم در این گونه موارد یعنی احکام شرعی اعتباری درست نیست و هم فی نفسه در علت و معلولهای حقیقی است نه در موضوع و شرط که علت اصطلاحی نمی باشند .

بله، فرقی بین وجه چهارم و دوم هست در جائی که حکم جزا قابل تعدد باشد مثل (اکرم زیداً اذا جاءک) و (اکرم زیداً اذا برّ والدیه) که اگر هر دو شرط با هم محقق شد و می شود دو وجوب اکرام باشد در این صورت اگر گفتیم که جامع میان دو شرط علت است جائی که هر دو باشد یک وجوب بیشتر نخواهد بود و أما اگر وجه دوم باشد به نحوی که دو علت مستقل باشند می شود دو وجوب در مورد اجتماع فعلی باشد ولیکن این مربوط می شود به تنبیه آینده و مبحث تداخل اسباب و ربطی به حل تعارض میان مفهوم و منطوق ندارد.

بنابراین حق با مرحوم میرزا(رحمه الله)است که این موارد از باب تعارض مفهوم هر کدام با منطوق دیگری است و به تعبیر دیگر تعارض میان اطلاق مقابل با تقیید با اطلاق مقابل با تقیید «اوئی» است و راه حل تقیید یکی از این دو بر دیگری است و الاـ تساقط است و به عبارت دیگر دلالت بر مفهوم به خاطر نکته ای است که در منطوق آمده و آن اطلاق «اوئی» و «واوی» است که یکی تمامیت و استقلالیت و دیگری انحصاریت و مفهوم را درست می کند و هر کدام از این دو اطلاق را که به دیگری قید بزنیم تعارض حل می شود و راه حل دوم تقیید اطلاق مقابل او است و راه حل سوم تقیید اطلاق مقابل واو می باشد و امر دائر است بین تقیید احدالاطلاقین و لهذا بحث بعد از صاحب کفایه(رحمه الله) روی این دو وجه رفته است و بحث شده است که آیا اطلاق «اوئی» مقدم است پس تقیید «واوی» شکل گرفته و مجموع شرط می شوند و مفهوم بر منطوق مقدم می شود و یا اطلاق «واوی» مقدم است پس مفهوم مقید می شود و هریک از دو شرط مستقلاً موجب آن حکم است و اگر هیچ کدام مقدم نشود تعارض و تساقط شکل می گیرد که نتیجه آن می شود که در فرض اجتماع هر دو شرط آن حکم ثابت خواهد بود و در فرض عدم تحقق هر دو حکم منتفی بود، و در مورد تحقق یکی دون دیگری باید به اصول لفظی یا عملی دیگر رجوع شود اما جائی که دو شرط متباین با هم در صدق ـ یعنی متضاد ـ باشند آن جا دیگر نمی توانیم اطلاق «واوی» را قید بزنیم چون قابل جمع نیستند لذا متعین است که اطلاق «اوئی» را قید بزنیم و در حقیقت منطوق هریک اخص از اطلاق مفهوم در دیگری خواهد شد که از موارد تقیید و تخصیص است و این صورت هم از موضوع بحث خارج است .

ص: ۴۸۵

جائی که دو شرطیه داشته باشیم (۹۴/۰۳/۰۳)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه هفتم بود جائی که دو شرطیه داشته باشیم که هر دو هم مفهوم داشته باشند و حکم در جزائشان یکی باشد مثل وجوب قصر ولی شرط متفاوت باشد و در یکی خفاء جدران است و در دیگری خفاء اذان است که در این جا عرض شد بین منطوق هر یکی با مفهوم دیگری تعارض می شود در جائی که نسبت عموم و خصوص من وجه باشد و این مورد بحث است .

در این جا گفته شد که تعارض بین اطلاقین است و به تعبیر خوب میرزای نائینی(رحمه الله)تعارض بین اطلاق «اوئی» و «واوی» است اگر تقیید به «واو» بزنیم مفهوم حفظ می شود ولی منطوق مقید می شود به مجموع دو شرط و اطلاق در مقابل تقیید به «واو» از بین می رود اگر تقیید به او بزنیم در این صورت اطلاق مفهوم مقید می شود و هر یک علت مستقل می گردد و از سکوت از «واو» استقلالیت و این که هر کدام محقق شود برای وجوب قصر کافی است فهمیده می شود و از سکوت از او انحصاریت فهمیده می شود و از انحصاریت مفهوم و سالبه کلیه فهمیده می شود و در این جا تعارض بین این دو اطلاق است.

در این جا مرحوم نائینی(رحمه الله)[(۱)](#)بعد از این که بحث را به تعارض این دو اطلاق بر می گرداند می فرماید مقتضای قاعده تعارض و تساقط است چون این ها دو اطلاق هستند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد سکوت از «واو» و سکوت از (او) هر دو هست ولی می دانیم که یکی از این ها نباید باشد یا شرط عدل دارد اگر تام باشد و یا دو شرط تام نیستند و مجموع آنها شرط است و مقتضای قاعده تعارض و تساقط است و وجهی برای تقدم یکی بر دیگری در کار نیست چون هر دو یک سنخ دلالت یعنی اطلاق هستند و نتیجه بعد از تعارض این می شود جائی که هر دو شرط باشد این جا وجوب قصر ثابت است به مقتضای منطوق هر دو و جائی که هر دو نباشند وجوب تمام ثابت است به مقتضای مفهوم هر دو و جائی که یکی باشد و دیگری نباشد در این صورت دال بر وجوب قصر نداریم چون اطلاق («واوی») ساقط شده است و دال بر عدم قصر هم نداریم چون که اطلاق اوی دیگری هم ساقط شده است و رجوع به اصل عملی می شود و اصل عملی برائت از وجوب قصر است و نتیجه همان نتیجه ای می شود که در وجه سوم بود یعنی مطابق تقیید «واوی» می شود و استقلالیت ثابت نمی شود و قصر تنها در فرض تحقق مجموع ثابت می شود و نتیجه مثل جائی می شود که تقیید «واوی» ثابت شده باشد با این فرق که اگر قائل به تعارض و تساقط شدیم وجوب قصر را در فرض تحقق یکی از دو شرط با اصل عملی نفی می کنیم ولی اگر وجه سوم ثابت می شود به عنوان جمع عرفی با دلالت مفهومی و دلیل اجتهادی که اطلاق مفهوم هر دو شرطیه است وجوب قصر را نفی می کردیم در جائی که یکی باشد و دیگری نباشد.

ص: ۴۸۶

۱- اجود التقریرات، ج۴، ص۴۲۳ و فوائد الاصول، ج۱، ص۴۸۴_ ۴۸۹

بعد ایشان اشکالی می کند و پاسخ می دهد که اگر کسی بگوید این که گفتید مقتضای قاعده تعارض و تساقط است این در جائی است که دو اطلاق هم عرض با هم باشند اما این جا دو اطلاق در طول هم هستند زیرا که اطلاق «اوئی» عبارت از

انحصاریت علت تامه و شرطیت است پس باید علیت در مرتبه سابقه ثابت شود و علیت با اطلاق «واوی» ثابت می شود و این اولا ـ باید ثابت شود تا نوبت به اطلاق «اوئی» و انحصاریت علت برسد و وقتی اطلاق «اوئی» در طول اطلاق «واوی» شد دیگر نمی تواند با آن معارضه کند و تساقط هر دو محقق شود.

ایشان از این اشکال جواب می دهد که دو تقریر مرحوم میرزا(رحمه الله)در بیان پاسخ از این اشکال با هم فرق دارند در اجود التقریرات می گوئید میزان در تعارض هم رتبه بودن نیست بلکه هرگاه علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشتیم و مرجحی نبود تعارض و تساقط می شود چه در یک رتبه باشند و چه در دو مرتبه و این جا می دانیم یا اطلاق «اوئی» نیست و یا اطلاق «واوی» نیست و این موجب تعارض و تساقط این دو اطلاق می شود حتی اگر در یک رتبه نباشند مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) سه بخش دارد .

۱ ــ یک بخش این است که ما بعد از تعارض و تساقط به اصل عملی رجوع می کنیم و اصل عملی برائت از وجوب قصر و ثبوت وجوب تمام است .

۲ ــ بخش دوم اشکال و جوابی است که در ذیل کلامشان آمده است که این دو اطلاق در طول هم هستند و اگر در طول باشند مانع از تعارض و تساقط می شوند.

ص: ۴۸۷

۳ _ بخش سوم هم اصل مطلب ایشان است که چون این دو دلالت هر دو اطلاقی هستند هیچ کدام بر دیگری تقدم ندارد و هر دو تعارض کرده تساقط می کنند و بر هر سه بخش اشکال شده است .

اما راجع به بخش اول که فرمودند بعد از تساقط به اصل عملی رجوع می شود و اصل عملی برائت از وجوب قصر است و نتیجه، نتیجه تقیید به «واو» است ممکن است این کلام ایشان مخصوص به این مثال باشد و ممکن است برای همه موارد و یک قاعده کلی باشد .

اگر ناظر به این مثال باشد دو اشکال بر ایشان وارد می شود.

اشکال اول: این است که در این فرع فقهی مرجع اصل لفظی است نه اصل عملی یعنی ما در اینجا اصل لفظی و دلیل اجتهادی ما فوق داریم که حاکم بر اصل عملی است و آن اصل لفظی بر عکس است و نتیجه تقیید «اوئی» را ثابت می کند زیرا که مسافر به مجرد خروج از شهرش مسافر می شود و اگر این دو شرطیه نبودند از اول خروج از شهرش مصداق مسافر و ضرب فی الارض شده و مشمول روایات وجوب قصر بود ولیکن روایات اذا خفی الاذان و خفی الجدران مخصص ادله وجوب قصر بر مسافر می باشند که اگر این ها تعارض نمی کردند به آنها عمل می شد و حال که تعارض می کنند در مقدار تعارض مرجع عام فوقانی است که ادله وجوب قصر است و نتیجه در مورد تحقق یکی از دو شرط وجوب قصر می شود.

بنابراین اولین اشکال این است که ما این جا اصل لفظی داریم که وجوب قصر را اثبات می کند و حاکم است بر اصل برائت از قصر حاصل اینکه اگر به مجرد خروج از شهر مسافر صدق می کند اطلاقات وجوب قصر آنها را می گیرد و به مقداری که هر دو مفهوم حجت هستند یعنی جایی که هیچ کدام از خفاء جدران و خفای اذان نشده است آن مقدار از عموم وجوب قصر بر مسافر خارج می شود و در مقدار مشکوک که تحقق احدهما هست چون که دو دلیل تعارض و تساقط کرده اند مرجع عموم وجوب قصر خواهد بود و نتیجه، نتیجه جمع «اوئی» می شود یعنی احدهما برای وجوب قصر کافی می شود .

اما اگر گفتیم کسی که دیوار شهرش را می بیند و یا صدای اذان را می شنود بر او مسافر صدق نمی کند یا شک کنیم که صدق می کند یا نه در این جا باز هم مرجع اصل عملی نیست بلکه ما یک عام فوقانی داریم که آن مرجع است و آن ادله وجوب تمام بر کل مکلفین است زیرا که از برخی روایات در باب اعداد فرایض و امثال آن استفاده می شود که بر هر مکلفی تمام واجب است و دلیل قصر در سفر در حقیقت مخصص آن عام است که اگر اجمال مفهومی داشته باشد و یا اصلاً شامل نشود و دو شرطیه مفهومشان با منطوق دیگری معارضه کند مرجع عموم ادله وجوب تمام است .

پس اگر مسافر صدق می کند عام فوقانی وجوب قصر است و نتیجه تقیید اوی است و اگر شبهه داریم و صدق نمی کند عام فوقانی وجوب تمام بر هر مکلف است و نتیجه تقیید «واوی» است پس در هر دو صورت اصل لفظی داریم که بر اصل برائت و عملی حاکم است و ثانیاً با قطع نظر از وجود اصل لفظی این که اصل عملی برائت از وجوب قصر است این هم درست نیست زیرا که اگر حضر و سفر شرط وجوب تمام و وجوب قصر است مکلف علم اجمالی پیدا می کند که یا قصر بر او واجب است و یا تمام و این علم اجمالی منجز است چون که بین متباین است و برائت از یک طرف آن معارض است با برائت از طرف دیگر و در مانحن فیه در طرف وجوب تمام هم برائت جاری است و بعد از تساقط علم اجمالی منجز می شود بله، اگر در شبهه حکمیه قائل به استصحاب شدیم چون که قبل از رسیدن به خفای اذان یا خفای جدران، تمام واجب بوده است استصحاب بقای وجوب تمام جاری است لیکن این استصحاب وجوب تمام در موردی که وقت هنوز داخل نشده بود یک استصحاب تعلیقی است چون قبلاً ـ هنوز وقت بر او داخل نشده بود تا وجوب تمام آن نماز بر او فعلی بوده باشد و به نحو استصحاب تعلیقی است که جاری نیست . بله، اگر وقت، قبلاً ـ بر او داخل شده باشد و بعد به آن نقطه برسد، می شود آن استصحاب وجوب تمام را جاری کرد و علم اجمالی مذکور انحلالی حکمی پیدا می کند و اصل برائت از وجوب قصر جاری می شود .

ص: ۴۸۹

البته این در صورتی است که وجوب تمام و وجوب قصر دو حکم در دو موضوع باشد که حکم هر یک با دیگری فرق کند مثل (المسافر یجب علیه القصر) و (الحاضر یجب علیه التمام) اما اگر یک حکم بیشتر جعل نشده باشد و آن هم أمر به جامع بین نماز چهار رکعتی مقید به حضر و نماز دو رکعتی مقید به سفر و این وجوب فعلی شده است و متعلق به جامع بین دو شقی است که هر شق یک قید دارد به نحو قید واجب نه وجوب در این صورت استصحاب تنجیزی هم دیگر جاری نیست زیرا که شک در وجوب نیست بلکه شک در امتثال و محصل آن جامع معلوم الوجوب است یعنی شک داریم که آن جامع معلوم الوجوب دو طرفش که یکی مقید به حضر است و دیگری به سفر ، مبدأ قید آنها کجاست و آیا خفاء جدران تنها و یا اذان تنها قید نماز تمام است و یا قید نماز قصر است؟ و چون که می دانیم قید یکی از آن دو است در حقیقت علم اجمالی به جعل وجوب أحد الجامعین داریم و این علم اجمالی در شبهه حکمیه منجز است و هیچ یک از آنها حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود و برائت از هریک معارض با دیگری است و علم اجمالی منجز است و احتیاط واجب است .

اما اگر نظر ایشان به همه موارد است نه خصوص مثال قصر و تمام اشکال دیگری وارد می شود که اصلاً ممکن است حکم معلق در شرطیه حکم ترخیصی باشد و با انتفائش حکم الزامی ثابت است مثلاً وجوب نفقه یا حرمت خروج زن در عده که اگر عده حامل به وضع حمل باشد با وضع حمل حرمت خروج زوجه رفع می شود و وجوب نفقه بر زوج هم مرتفع می گردد و اگر با مضیّ سه ماه باشد آن رفع می شود حال اگر هریک در یک دلیل آمده باشند به نحو شرطی، تعارض می شود و اصل برائت اطلاق «اوئی» را ثابت می کند و نتیجه نفی وجوب نفقه و یا حرمت خروج است.

دو شرطیه که جزائشان یک حکم (۹۴/۰۳/۰۴)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تعارض دو شرطیه بود که جزائشان یک حکم بود و شرطشان متعدد و عرض کردیم در این جا مرحوم میرزا(رحمه الله)می فرماید در حقیقت اطلاق مفهوم هر کدام با اطلاق منطوق دیگری معارض است و تعارض بین دو اطلاق است که هیچیک بر دیگری مقدم نیست و با هم تساقط می کنند یعنی دو اطلاق در جمله شرطیه داریم یکی اطلاق مقابل تقیید به (واو) که می گوید شرط تمام الموضوع و علت تامه است و اگر چیز دیگری جزء العله و دخیل بود باید می آورد چون نیاورد معلوم می شود که شرط مذکور در منطوق تمام العله است و دیگری، اطلاق مقابل تقیید به (أو) یا اطلاق عدلی که اگر چیز دیگری و علت دیگری هم بود باید آن را با عطف به (او) ذکر می کرد و سکوت از آن انحصاریت را ثابت می کند و چون نیاورده انحصاریت علت هم فهمیده می شود که همان سالبه کلی و مفهوم است و تعارض بین این دو اطلاق در دو شرطیه است که موجب تساقط آنها می شود و نتیجه، نتیجه تقیید به (واو) می شود چون اگر هر دو نباشند تعارض نیست و یا جایی که هر دو شرط باشند باز هم حکم جزاء ثابت است و جایی که یکی باشد و یگری نباشد مورد تعارض دو اطلاق مذکور است که تساقط کرده و به أصل برائت از وجوب قصر و استصحاب بقای تمام رجوع می شود که از نظر نتیجه همان نتیجه تقیید اطلاق (واوی) است سپس بر این مطلب اشکال طولیت اطلاق (اوی) نسبت به اطلاق (واوی) را وارد می کند و پاسخ دادند که این طولیت و تعدد رتبه مانع از تعارض نیست زیرا که علم اجمالی موجب تعارض می شود چه دو اطلاق در طول هم باشند و چه در عرض یکدیگر و گفتیم که کلام ایشان سه بخش دارد یکی اصل این که مرجحی میان دو اطلاق متعارض نیست و دیگری این که اصل عملی پس از تعارض برائت از وجوب قصر است و نتیجه اش تقیید به (واو) است نه تقیید به (او) و یک بخش هم اشکال طولیت و جواب آن است .

ص: ۴۹۱

بحث از بخش مربوط به جریان أصل برائت از وجوب قصر و این که بعد از تعارض نتیجه همان نتیجه تقیید به (واو) است، گذشت و فعلاً بحث از بخش دوم فرمایش ایشان که اشکال طولیت و جواب آن است، می باشد و ایشان اشکال طولیت را پذیرفته است و در اجود التقریرات این گونه جواب می دهد که وحدت رتبه در تعارض شرط نیست اگر علم اجمالی به کذب یکی از آن ها داشته باشیم لهذا تعارض و تساقط ثابت است .

این بخش دوم مطلب ایشان هم تمام نیست برای توضیح مطلب ایشان ابتداء نسبت به تطبیق این طولیت ادعا شده بر دو اطلاق متعارض شبهه ای مطرح می شود که این طولیت بین اطلاق (اویی) هر کدام از دو شرطیه با اطلاق (واوی) منطوق خود آن جمله است یعنی وقتی می گوید (اذا خفی الجدران فقصر) اول باید ثابت کنیم که خفای اذان علت تامه است و این را با اطلاق (واویی) ثابت کنیم بعد باید ثابت کنیم که خفاء اذان منحصر هم است و این اطلاق اویی با اطلاق (واوی) خود این شرطیت معارض نیست بلکه مفهوم هر کدام منطوق و شرطیت دیگری را نفی می کند نه منطوق و شرط خودش را پس اگر ما طولیت را هم قبول کنیم طولیت بین اطلاقین هر کدام نسبت به شرط خودش است که با آن تعارضی ندارد و تعارض با شرط دیگری است که در طول آن نیست پس متعارضین هم عرض هستند یعنی اطلاق (اوئی) دال بر انحصاریت و نفی وجود علت

تـامه دیگری است که بـا علت تامه خود آن شـرط معارض نیست بلکه معارض است با علت تامه بودن شـرط در جمله دیگری بنابراین متعارضـینی که تساقط می کنند در طول همدیگر نیسـتند بلکه در عرض همدیگر هسـتند چون اطلاق (واوی) در یکی است و معارض آن که اطلاق (اوی) است در دیگری .

ص: ۴۹۲

بنابر این اطلاقین متعارضین با همدیگر عرضیت دارند بله، اگر اطلاق اویی در هر کدام با اطلاق (واوی) خودش معارض بود در این صورت احدهما در طول دیگری می بود لیکن اینچنین نیست .

پاسخ این شبهه روشن است و به دو تعبیر می توان آن را تقریر کرد ۱) یکی این که درست است که بین اطلاق (اوئی) و انحصاریت در هر کدام با اطلاق (واوی) و علیت تامه بودن شرط در دلیل دیگر تعارض است ولی اگر این اطلاق (اویی) بر آن اطلاق (واوی) در دیگری مقدم باشد معنایش این می شود که آن شرط دیگر یعنی بقاء جداران مثلاً به تنهایی کافی نباشد و جزء علت است ولی این لازمه اش این است که پس خفای اذان هم باید جزء علت باشد نه تمام علت چون اگر علت تامه باشد خفاء وجدران مطلقا بی اثر و لغو است و این یعنی در حقیقت تقدم اطلاق (اویی) در هر کدام مستلزم دو تقیید (واوی) است یکی در شرط دیگری و یکی هم در شرط خودش چون شرط خودش هم باید جز العله باشد بنابر این در حقیقت اطلاق (اوئی) اگر مقدم بشود بر اطلاق (واوی) در شرطیه دیگری که در عرض آن است شرط خودش را هم از تمامیت می اندازد و آن هم جز العله می شود ولذا اطلاق (اوئی) در هر کدام اطلاق (واوی) در هر دو را قید می زند و چون هر دو را قید می زند با هر دو معارض است یعنی با اطلاق و اوی در شرطیه خودش هم معارض است با این که در طول آن است .

ص: ۴۹۳

۲ ـ یک بیان دیگری هم موجود است و آن این که منطوق هر کدام از دو شرطیه ها دو دلالت دارند یکی دلالت وضعی با نصوصیت بر اصل ترتب و دخل شرط در حکم ولو به نحو جزء العله که این مدلول وضعی شرطیه است و دیگری دلالت اطلاقی حتی اگر مفهوم هم نداشته باشد بر این که شرط علت تامه است که همان اطلاق (واوی) است که در اشکال فرض شده که در طول یکدیگر هستند حال آن دلالت اول که وضعی و صریح است در هر طرف موجب تکذیب و تقیید یکی از این دو اطلاق (واوی) و (اوئی) طولی در دیگری است یعنی اگر هر دو اطلاق طولی در یکی صحیح باشد شرطیه دیگری اصلش صحیح نخواهد بود و شرط ذکر شده در آن دخالتی در وجوب قصر حتی به نحو جزء العله هم نخواهد داشت چون که جزء دیگر ندارد و معقول نیست لهذا اصل دلالت بر ترتب و دخالت شرط در حکم جزا ساقط می شود که این مدلول وضعی و صریح آن شرطیه است و در حکم اخص از دو اطلاق است لهذا میان دو اطلاق طولی در دلیل دیگر تعارض شکل می گیرد که نسبت به یکدیگر طولی هستند و این یعنی اطلاق (اوئی) در هریک از دو شرطیه دو معارض دارد یکی اطلاق (واوی) در منطوق دیگری به ملاک تضاد و دیگری اطلاق (واوی) در منطوق خودش به ملاک تقدم مدلول صریح و اخص شرطیه دیگر که موجب علم اجمالی بکذب یکی از دو اطلاق طولی می شود و در این تعارض دوم گفته می شود که چون طرفینش طولی هستند اطلاق دوم و متأخر متعین است برای سقوط و تعارض ممکن نیست.

ص: ۴۹۴

پس در حقیقت اطلاق (اویی) در هریک از دو شرطیه دو معارض دارد یک اطلاق (واوی) خودش و یکی هم اطلاق (واوی) شرطیه دیگر که دو معارض مستقل از هم که یکی به ملاک تناقض است و دیگری به ملاک وجود مخصص برای یکی از این دو است که همان مدلول صریح شرطیه دیگری است پس این که گفته می شود اطلاق (اویی) در هر کدام فقط با اطلاق (واوی) در دیگری معارض است و در طولش نیست صحیح نمی باشد پس اشکال طولیت به یکی از دو تقریب شکل می گیرد .

مرحوم میرزا(رحمه الله) در أجود التقریرات جواب داده است که طولیت ملاک تعارض نیست بلکه علم اجمالی ملاک تعارض است که آن هم در این جا موجود است و موجب تعارض و تساقط می شود و و این تقریرات بخش دوم کلام مرحوم میرزا(رحمه الله) است ولیکن نه أصل اشکال طولیت صحیح است و نه اگر طولیت در کار باشد پاسخ ایشان تمام است.

اما پاسخ تمام نیست زیرا که در فرض طولیت علم اجمالی هم منحل می شود به علم تفصیلی به کذب اطلاق طولی و شک بدوی در صحت اطلاق دیگر که باید به آن اخذ شود و حجت باشد و به عبارت دیگر در تعارض وحدت رتبه را شرط نمی کنیم ولی علم اجمالی شما به کذب احدهما منحل می شود زیرا اگر که انحصاریت فقط برای علت تامه ثابت باشد دیگر یقینا اینجا اطلاق (اویی) نداریم زیرا که آن شرط یا علت تامه نیست و یا اگر هم هست، منحصره نیست پس علت تامه منحصره بودن معلوم العدم است و موضوعی برای تمسک به اطلاق (اوئی) نیست و اطلاق دوم یعنی اطلاق (واوی) محتمل الثبوت است که لازم است به آن تمسک شود زیرا که الضرورات تقدر بقدرها و هر دلالت و اطلاقی که بشود صحیح باشد باید به آن تمسک کرد و حجت است بنابراین پاسخ مذکور ایشان قابل قبول نمی باشد.

أما اصل اشكال طولیت هم صحیح نیست و پاسخ صحیح از آن انکار خود طولیت است چون در اطلاقی که اثبات انحصار می کند که اطلاق (اوی) است فرقی نمی کند این که شرط جز العله باشد، و یا تمام العله، زیرا که وجود علت تامه دیگری را نفی می کند در موارد انتفای این شرط اما این که این شرط علت تامه است و یا علت ناقصه مربوط به اطلاق (واوی) منطوق است نه به اطلاق تعلیق و توقف که مثبت انحصاریت است و به عبارت دیگر اطلاق (اوئی) نافی وجود عدل است که نفی عدل متوقف بر تمامیت شرط در علیت نیست و چه آن شرط تمام الموضوع باشد و چه جزء الموضوع و العله، اطلاق (اوئی) جاری شده و وجود عدل برای آن را نفی می کند که انحصاریت و انتفای حکم در فرض انتفاء آن شرط را ثابت می کند لهذا دو اطلاق (اوئی) و (واوی) در هر شرطیت هم عرض هستند و طولیت و ترتبی بین آنها نیست نه به لحاظ دال که سکوت از (او) و سکوت از (واو) است و نه به لحاظ مدلولهایشان که انحصاریت شرط و تمامیت آن است که اطلاق (اوئی) اثبات و انحصاریت و اطلاق (واوی) کفایت را اثبات می کند.

بنابراین استفاده سالبه کلیه و مفهوم متوقف بر این نیست که کفایت و تمامیت شرط که مدلول اطلاق (واوی) است ثابت باشد چه باشد و چه نباشد اطلاق (اوئی) در آن جاری است و انحصاریت را ثابت می کند و نه دال یکی متوقف بر دیگری است و نه مدلولش در طول مدلول دیگری است و لذا اطلاق (أوئی) در هریک هم عرض با اطلاق (واوی) در شرطیه دیگری و اطلاق (واوی) خودش بوده و هر سه ساقط می شود.

ص: ۴۹۶

در تقریرات فوائد الاصول بیان دیگری آمده است غیر از علم اجمالی و تعبیرات آن تقریب ذکر شده فرق می کند در آن می گوید اگر کسی بگوید انحصاریت شرط در طول علیت تامه آن است و امر دائر است بین دو تقیید و یا یک تقیید زیرا اگر اطلاق (اویی) تقیید بزنیم یک اطلاق را مقید کردیم و أما اگر اطلاق (واوی) را مقید کنیم انحصاریت هم منتفی شده و اطلاق (اوئی) هم مخالفت می شود و اگر امر دائر شد بین رفع ید از دو ظهور و یا یک ظهور این دوران بین اقل و اکثر در مخالفت ظهورات و اطلاقات است و باید بر اقل اکتفا شود زیرا که اصل، عدم رفع ید از اطلاقات است تا جایی که ممکن باشد .

بعد این گونه پاسخ می دهد و می گوید این دوران در حقیقت بین دو تقیید و دو مخالفت ویک تقیید و یک مخالفت نیست بلکه بالدقه دوران بین احدالتقیدین است یعنی با مخالفت اطلاق (واوی) و یا مخالفت اطلاق (اوئی) زیرا در صورت تقیید اطلاق (واوی) ارتفاع اطلاق (اوئی) از باب تقیید نیست بلکه از باب ارتفاع موضوع است یعنی تخصص است نه تخصیص، پس یک تقیید و یک مخالفت بیشتر شکل می گیرد وقتی اطلاق (واوی) را قید بزنیم اطلاق (اویی) خود بخود منتفی می شود که مخالفت نیست و هیچ یک مقدم بر دیگری نخواهد بود و آن را تشبیه می کند به جایی که خطاب امری آمده باشد و مثلاً گفته (اکرم زیدا عند الزوال) و نمی دانیم قید (عند الزوال) شرط وجوب است و یا قید متعلق و واجب است که در این صورت اگر مدلول هیئت که وجوب است را قید زدیم متعلق تخصصا قید می خورد و در فرض عدم فعلیت وجوب موضوع ندارد لهذا امر دائر است بین یکی از دو تقیید، یا قید وجوب شدن و یا قید واجب شدن و در هر دو هم یک مخالفت بیشتر نیست در فوائد این گونه ذکر کرده است .

ص: ۴۹۷

این بیان هم تمام نیست زیرا که اولاً: اگر طولیت را قبول کردیم مانند مورد مثال بازهم متعین است اطلاق ماده که طولی است ساقط می شود زیرا که اطلاق ماده دیگر قبل از زوال را شامل نخواهد شد حال یا تخصصا و یا تخصیصاً ولذا حجت نمی باشد تا با اطلاق هیئت امر تعارض کند یعنی علم داریم که اطلاق ماده اکرام قبل از زوال را نمی گیرد چون معلوم الانتفاء است یا تقییدا و یا تخصصا و درست است که تخصیص بودن آن مشکوک است که اگر تخصصا باشد دیگر مخالفت اطلاق نشده است لیکن اصاله الاطلاق یا عموم در جایی که می دانیم حکم آن اطلاق ثابت نیست تخصصاً یا تخصیصاً جاری نیست و جایی تمسک به اصاله العموم و الاطلاق می شود که بخواهند حکم آن را ثابت کند اما جایی که می دانند حکم عام و یا مطلق نیست و منتفی است ولیکن نمی دانیم از باب انتفای موضوع و تخصص، و یا از باب تخصیص است اصاله العموم یا اطلاق را جاری نمی کنند و در این جا اگر طولیت باشد همین گونه است و تعارض شکل نمی گیرد.

ثانیاً: بطلان طولیت است که این پاسخ صحیح اشکال است همانگونه که بیان شد بنابراین بخش اول مطلب ایشان که تعارض میان دو اطلاق (اوی) و (واوی) در دو شرطیه شکل می گیرد صحیح است که اگر مرجحی برای یکی نسبت به دیگری در کار نباشد نتیجه تساقط در مورد تحقق یک شرط دون دیگری شکل می گیرد که باید به اصول لفظی یا عملی دیگر رجوع شود و بحث اصلی این بخش از مطلب مرحوم میرزا(رحمه الله) است که بحث آینده است.

تعارض دو شرطیه ای (۹۴/۰۳/۰۵)

.Your browser does not support the audio tag

بحث رسید به بخش اصلی فرمایش مرحوم میرزا(رحمه الله) در مسئله تعارض دو شرطیه ای که جزایشان یکی است ولی شرطشان دوتاست که مفهوم هر کدام یعنی اطلاق «اویی» در هر کدام که مفهوم و سالبه کلیه را اثبات می کند معارض می شود با اطلاق «واوی» دیگری که اثبات می کند تمامیت علت دیگر را و چون که هر دو طرف اطلاق هستند و هر دودلالت سکوتی و دلالت اطلاق هستند در منطوق دو جمله شرطیه که با هم تعارض می کنند متکافئین هستند و هیچ یک بر دیگری ترجیحی ندارد ولذا تساقط می کنند.

این بحث مورد اشکال قرار گرفته است و مرحوم آقای خویی(رحمه الله)اشکال کرده و فرموده اند در این جا اطلاق «واوی» مقدم است یا به تعبیر دیگر ظهور منطوق دیگری که دلالت دارد بر تمامیت شرط دیگری ، بر اطلاق «اویی» مقدم است و اطلاق «اویی» قید می خورد و در نتیجه هر کدام یک شرط و علت مستقلی برای جزاء خواهد بود نه این که مجموع دو شرط علت تامه باشد .

ایشان در مقام بیان این مطلب ابتداء ضابطه کلی ذکر می کند و می فرماید در علاج تعارض بین دو دلالت و دو ظهور لازم است در یکی از دو طرف معارضه تصرف کنیم نه این که برای حل تعارض میان آنها از ظهور سومی که در تعارض داخل نیست رفع ید کنیم و این علاج تعارض نیست بلکه باید دید این دو طرف که تعارض دارد کدام اقوی است که مقدم شود و یا اگر متساویین باشند تساقط کنند و مثال می زند به این که اگر دلیل آمده و گفت (اکرم کل عالم) و دلیل دیگر اینگونه آمد (لا یجب اکرام زید من العلما) این جا گفته می شود عموم (اکرم کل عالم) با آن دلیل دوم تعارض می کند ولی چون دومی اخص است مقدم می شود که اگر عموم من وجه بود در مودر تعارض تساقط می کنند با این که در این جا ظهور سومی هم داریم که اگر از آن دست بکشیم تعارض رفع می گردد و آن ظهور سوم دلالت صیغه امر بر طلب وجوبی است که قابل حمل است بر طلب استحبابی که اگر بر استحباب یا مطلق رجحان حمل شود دیگر تعارض میان عام و خاص رفع می شود زیرا که استحباب با رجحان وجوب اکرام هر عالم با عدم وجوب اکرام زید منافاتی ندارد با این که از ظهور صیغه امر در وجوب کسی رفع ید نمی کند تا تعارض بین عام و خاص رفع شود.

ص: ۴۹۹

خلاصه مطلب ایشان این است که در موارد تعارض باید اول مشخص شود طرفین معارضه کدام ظهور است بعد یکی از آن دو مقدم شود و یا تعارض و تساقط کنند بعد ایشان می خواهند این مطلب و این ضابطه را در مانحن فیه تطبیق دهند و می گویند در مانحن فیه اطلاق «اویی» در هر کدام با منطوق دیگری معارض است و در این معارضه هم اطلاق «اویی» سالبه کلیه است و با عموم وجوب عدل دیگری را نفی می کند ولیکن منطوق آن عدل دیگری در مقابل آن ثابت می کند این ها مثل خاص و عام هستند زیرا که آن سالبه کلیه با عموم علیت خفای جدران را نفی می کند ولذا باید اطلاق «اوئی» را در هر یکی تخصیص بزنیم به منطوق دیگری نه این که دست بکشیم از ظهور سومی که ظهور هر دو منطوق در تمامیت و حمل بر جزء

العله بودن است زیرا که هر چند باز هم تعارض رفع می شود و مفهوم هر دو به حال خود باقی می ماند ولی این تصرف در ظهور سومی است که طرف معارضه نیست و این مثل همان مثالی خواهد شد که ذکر شد .

شهید صدر(رحمه الله) ، هم در ضابطه ای که ایشان فرموده است اشکال می کند و هم در تطبیق این ضابطه که می فرماید:

اولاً: نسبت به ضابطه می فرماید که هر جا ظهور سومی در کار باشد که با رفع ید از آن ظهور دو دلالت دیگر قابل صدق باشند در حقیقت تعارض در آنجا سه طرف خواهد داشت نه دو طرف و این عقلاً و عرفاً روشن است چون مقصود از تعارض تکاذب ادله است و هر جا سه دلالت باشد که هر سه نمی توانند صادق باشند و با رفع ید از هریک دو تای دیگری قابل صدق باشند تکاذب و تعارض سه طرفه است یعنی علم اجمالی به کذب یکی از آن سه دلالت حاصل می شود که نسبت به آنها علی حد سواء است پس تعارض سه طرفه است نه دو طرفه زیرا که هر دو تا سومی را تکذیب می کنند و محال است تکاذب و تعارض دو طرفه باشد و در این جا وقتی می گوییم (اکرم کل عالم) و (لا یجب اکرام زید) یک ظهور در عموم داریم در طرف موضوع عالم که کل عام است و یک ظهور در صیغه امر (اکرم) در وجوب است و یک ظهور هم در دلیل خاص بر عدم وجوب اکرام زید و صدق هر سه ظهور امکان ندارد و یکی از آنها نباید باشد و هر یک از سه دلالت نباشد دو ظهور دیگر تنافی نخواهند داشت یعنی اگر از ظهور امر در وجوب دست بکشیم و بگوییم مقصود رجحان یا استحباب است هم عموم عام سر جایش باقی می ماند و هم خاص و اگر از عموم در موضوع عام دست بکشیم باز دو ظهور دیگر باقی خواهند ماند و اگر از دلیل خاص دست بکشیم دو ظهور دیگر باقی می ماند و این همان ملاک تعارض سه دلیل با یکدیگر است که سه دلالت داریم و علم اجمالی داریم که یکی از آن ها صادق نیست و علم اجمالی نسبت به صدق و کذب آنها علی حد سواء است که اگر دلالتها در یک سطح باشد هیچ کدام برای کذب بودن و رفع ید متعین نیست یعنی اگر اقوائیت و یا قرینیت در کار نباشد همه آنها با هم تعارض و تساقط می کنند و در سایر موارد تعارض سه طرفه هم مطلب همین است و این تعارض سه طرفه در مثال ذکر شده نیز صادق است و این که در اینجا تعارض و تساقط را تطبیق نمی دهیم چون که قرینیت و جمع عرفی موجود است زیرا که احدالادله ثلاثه اخص از موضوع دلیل عام است و اخصیت از نظر موضوع میان دو دلیل در عرف محاوره قرینه قرار می گیرد که منظور جدی از عام ماعدای آن مورد خاص است ولهذا اگر با آن متصل بود تفسیر مراد از عموم بود و این یک اسلوب قرینیت عرفی است برای بیان کردن این که مراد متکلم از عموم غیر فرد مذکور است که گاهی این اسلوب به شکل استثناء و یا تفسیر صریح می آید و می گوید (أعنی و اقصد غیر زید) که به آن حکومت می گوییم و گاهی تفسیر شخصی نیست بلکه طریقه عرفی برای تفسیر است و نزد عرف و عقلا بمثابه آن است ولهذا در مورد مذکور که از مصادیق معارضه سه جانبه است ظهور موضوع عام در عموم برای سقوط و رفع ید متعین است به جهت نکته قرینیت عرفی نه به جهت دو طرفه و دو جانبه بودن تعارض و خارج بودن ظهور سوم از معارضه و این دو مطلب در بیان ایشان هم خلط شده است .

ص: ۵۰۰

ممکن است کسی نقض کند به موارد تعارض به نحو عموم من وجه مثل (اکرام کل عالم) و (لایجب اکرام ای فاسق) که طبق تحلیل مذکور که تعارض میان سه طرف است بایستی ظهور (اکرم) در وجوب هم ساقط شود و یا اگر دو ظهور دیگر عموم لفظی باشند و دلالت امر بر وجوب به اطلاق باشد بر آن مقدم شوند و امر بر استحباب حمل شود با این که چنین نیست و ظهور امر حفظ می شود و خارج از تعارض باقی می ماند و این دلیل بر مدعای آقای خویی(رحمه الله) است که در چنین مواردی تعارض دو طرفه است.

پاسخ این است که در مورد مذکور نیز عرف هریک از عامین من وجه را قرینه قرار می دهد بر اراده استثناء و تخصیص موضوعی در عام دیگر ولی چون این قرینیت در طرفین موجود است موجب تعارض می شود ولذا می بینیم در فرض اتصال دو اطلاق یا دو عموم با هم عموم آنها از بین می رود و منعقد نمی شود اما ظهور امر در وجوب باقی می ماند اما جایی که چنین قرینیتی در کار نباشد هر سه دلالت تعارض کرده و تساقط می کنند .

البته باید یک جا را استثناء کرد و آن جایی که اصالت العم حجت نمی باشد و عقلا آن را حجت قرار نداده اند و آن هم موارد دوران بین تخصیص و تخصص است مثلاً دلیلی می گوید (اکرم العالم) و دلیل دیگری می گوید (لایجب اکرام زید) و نمی دانیم زید عالم است یا خیر که اگر عالم باشد مخصص دلیل دوم است و اگر عالم نباشد تخصصاً خارج است حال اگر دلیل سومی آمد گفت (زید عالم) این جا میان سه دلیل تعارض درست می شود زیرا (اکرم کل عالم) می گوید همه علماحتی زید را اگر عالم باشد باید اکرام کند و دلیل دوم می گوید زید علی کل حال واجب الاکرام نیست و دلیل سوم هم می گوید زید عالم است که قطعاً نباید یکی از اینها درست باشد و تعارض به نحو علم اجمالی به کذب یکی از سه طرف است که اگر اصالت العموم در دلیل اول در اینجا هم حجت باشد تکاذب و تعارض شکل می گیرد ولی در این جا حکم به تساقط نمی کنند بلکه به تخصیص حکم می کنند چون در اینجا اصاله العموم نسبت به زید ــ اگر واقعاً هم عالم باشد ــ فی نفسه جاری و حجت نیست چون می دانیم یا زید واجب الاکرام نیست و تخصیص خورده است و یا تخصصا خارج است و در موارد دوران بین تخصیص و تخصص اصاله عدم تخصیص جاری نمی باشد لهذا عموم عام متعین است برای سقوط بنابراین اصل ضابطه که فرمود نذر را ما قبول نداریم.

ثانیاً: اگر ضابطه هم را قبول بکنیم تطبیقش در این جا صحیح نیست چون در حقیقت در اینجا تعارض سه طرفه نداریم بلکه دو معارضه دو طرفه جدا از هم داریم که در یک طرف مشترکند و این جا مثل جایی است که یک دلیل با دو دلیل معارضه کند هر کدام مستقل از دیگری زیرا یک تعارض بین اطلاق «اویی» در احدالشرطیتین است با اطلاق «واوی» در شرطیت دیگر که این تعارض به ملاک تناقض و تنافی است چون نمی شود هم این علت تامه باشد هم نفی عدل به نحو سالبه کلیه در دیگری صحیح باشد که هیچ عدل دیگری نباشد این یک تعارض است چه اطلاق «واوی» در شرطیه دیگر باشد و چه نباشد زیرا حتی هم اگر اطلاق «واوی» نبود مفهوم آن هست و این تعارض دو طرفه و مستقل است هر چند تقدم اطلاق «اوئی» در این معارضه بر اطلاق «واوی» شرطیه دیگری و تقیید شرط آن به (واو) مستلزم تقیید منطوق شرطیه اول باشد لیکن این لازمه ربطی به دو طرفه بودن معارضه مفهوم هر یک با منطوق دیگری ندارد یعنی چه منطوق اطلاق «اویی» را بر تمامیت حمل بکنیم و چه نکنیم معارضه بیان اطلاق «اوئی» در هریک با اطلاق «واوی» در دیگری ثابت است و تعارض دومی هم داریم میان اطلاق «اوئی» در هر شرطیه با اطلاق «واوی» در همان شرطیه زیرا که منطوق هریک از دو شرطیه نصوصیت دارد در این که آن شرط _ ولو به نحو جزء العله _ در تحقق جزا دخالت دارد و این منافات دارد با مجموع دو اطلاق «واوی» و «اویی» در دلیل دیگر چون که نص است بر مجموع آن دو مقدم می شود و دیگر هر دو آن دو اطلاق نمی تواند صحیح باشد و علم اجمالی به کذب یکی از آن دو اطلاق حاصل می شود که موجب تعارض میان دو اطلاق «اوئی» و «واوی» در هر شرطیه است چه اطلاق «واوی» در شرطیه دیگر باشد و چه نباشد.

ص: ۵۰۲

پس دو تعارض بطور مستقل از هم داریم یکی تعارض بین اطلاق «اویی» و «واوی» در خود یک شرطیه و دیگری معارضه بین اطلاق «اوی» در هریک از شرطیه با اطلاق «واوی» در منطوق شرطیه دیگری و اطلاق «اوئی» طرف مشترک در هر دو معارضه است و تعارض اطلاق «اوئی» با اطلاق «واوی» در منطوق خودش به ملاک علم اجمالی به کذب احدهما است ولی معارضه آن با اطلاق «واوی» در منطوق دیگری به ملاک تناقض و تضاد است چه معارض دیگری باشد و چه نباشد پس در حقیقت این جا از موارد تعارض یک دلیل با دو دلیل با هر کدام مستقلا است مثل این که یک روایت با دو روایت با هریک مستقلا معارضه کند و این دو معارض مستقل دو طرفه است که یک طرف مشترک دارد و اصلاً از باب تعارض سه طرفه نیست ولذا آن نکته و ضابطه اگر درست هم باشد در اینجا درست نیست چرا که دو معارضه دو طرفه مستقل از هم موجود است که موجب تساقط آنها می شود که اگر آن ضابطه را هم قبول کردیم در این مفید فایده نیست و نتیجه سقوط هر سه اطلاق است اگر مرجحی در کار نباشد ولهذا بهتر این است که بگوییم یک تعارض از باب علم اجمالی به کذب احدهما پیدا می کنیم نسبت به اطلاق «اویی» و «واوی» در هر شرطیه و یک تعارض از باب تناقض و تضاد میان اطلاق «اوئی» هر کدام با اطلاق «واوی» طرف دیگر داریم و این تعارض مستقل از همدیگر هستند که در یک طرف مشترک هستند و تقدیم اطلاق «اوئی» که مشترک است مستلزم رفع ید از اطلاق «واوی» در هر دو منطوق است.

بنابر این تطبیق آن ضابطه در مانحن فیه درست نیست و تا اینجا دقت در کلام مرحوم میرزا(رحمه الله)به این بر می گردد که ما دو معارضه مستقل از هم داریم که اگر طرف مشترک مقدم شود بر طرفش در هر دو معارضه نتیجه تقیید «واوی» در هر دو منطوق است و اگر در هر دو معارضه اطلاق «واوی» مقدم شود نتیجه تقیید «اوی» شده و هر یک از دو شرط علت تامه علی سبیل البدل و عدل یکدیگر خواهد بود و اگر دو اطلاق در هر معارضه متکافئین باشند هر دو طرف در هر دو معارضه ساقط می شوند و این مقتضای صناعت است.

باقی می ماند آن تخصیصی که مرحوم آقای خویی(رحمه الله) فرمودند و این که منطوق هریک اخص از مفهوم دیگری است; اگر منظور اخصیت اصطلاحی باشد که روشن است صحیح نمی باشد زیرا آنچه که در منطوق هریک از دو منطوق در حکم اخص است چون که نص است دلالت بر اصل شرطیت و دخالت شرط است اما این که دخالت به نحو علت تامه است نه به نحو جزء العله این تمامیت از باب اطلاق «واوی» در منطوق است که اگر این اطلاق نباشد مفهوم شرطیه دیگر بر اطلاق باقی می ماند و اصل دخالت شرط أعم از تمام العله یا جزء العله بودن، با اطلاق مفهوم منافات ندارد بنابراین دعوی اخص مطلق بودن منطوق هریک از مفهوم دیگری قابل قبول نیست و آنچه که در حکم اخص است چون صریح شرطیه است اصل ترتب و دخالت شرط در جزاء ولو به نحو جزء العله است که این با مفهوم دیگری منافات ندارد و آنچه که با مفهوم منافات دارد تمامیت آن است که لازمه اطلاق است همانگونه که مفهوم نیز لازمه اطلاق «اوئی» در منطوق است و این دو دلالت هر دو مولود اطلاق در منطوق است که براساس مقدمات حکمت است و هیچ دلالت صریح یا اخص نیست.

ص: ۵۰۴

این ایراد بر تقریرات محاضرات که در آن تعبیر شده است به اخصیت، وارد است لیکن می توان اصل مطلب آقای خویی(رحمه الله) را قبول کرد و شاهدی هم که ایشان ذکر می کند قابل قبول است و ایشان در تقریرات دراسات تعبیری از اخصیت منطوق به میان نمی آورد بلکه تعبیر به اقوائیت می کند و ایشان می فرماید اگر جمله شرطیه ای که مفهوم دارد با منطوق جمله دیگری با هم جمع شود و یا هر دو شرطیه با هم باشند عرف چگونه میان آنها جمع می کند آیا بر تقیید «واوی» حمل می کند و یا اطلاق «اویی» را در هر کدام قید می زند؟ بدون شک آن دو را بر این حمل نمی کند که مجموع هر دو لازم است و هر کدام جزء الموضوع است بلکه اطلاق «اوئی» و مفهوم را قید می زند و می گوید هر کدام عدل دیگری است و این نیاز به تحلیل دارد که تحلیل آن اخصیت نیست بلکه شاید بهترین تحلیلی که بشود برای این وجدان عرفی آورد این بیان است که تقیید «واوی» گرچه تقیید است ولی عرفاً مدلول تصوری را عوض می کند و مجموع دو شرط را به نحو معیّت و با هم بودن موضوع قرار می دهد که اگر مقصود متکلم این باشد که مجموع دوتا شرط با هم لازم است این گونه نباید دو شرط را مستقلاً و مجزا از هم می گفت بلکه باید معیت و مجموعیت را می گفت و به عبارت دیگر جزء العله بودن معنای تصوری علت تامه جزاء یا موضوع حکم در جزاء را تغییر می دهد از تصوری که دو شرط در آن جدای از هم باشد و آن تصور به هم می خورد و تصور دیگری که با آن مباین است و مانند مطلق و مقید اقل و اکثر نیست و این بدان معناست که مدلول وضعی بهم می خورد و چنین دلالتی در قوت دلالت وضعی است و به عبارت دیگر عرف می گوید اگر مجموع شرط بود باید می گفت (اذا خفی الاذان و الجدران معاً فقصر) نه این که بگوید (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا اخفی الجدران فقصیر) و این بر خلاف تقیید اطلاق «اویی» است که مدلول تصوری مطلق را عوض نمی کند و عدلی بر آن به نحو تعدد دال و مدلول اضافه می کند و مدلول تصوری منطوق را تغییر نمی دهد.

حاصل این که اطلاق «واوی» اقوی و اظهر از اطلاق «اوئی» است و تقیید دو منطوق به«واو» عنایت و مخالفت بیشتری را در بر دارد از تقیید دو منطوق به «او» و عرفاً کأنه مفهوم دیگری مباین یا آنچه ذکر شده است را اراده کرده است که نوعی دلالت اثباتی است و همچون دلالت وضعی موجب می شود که اطلاق «واوی» به جهت قرینیت و یا اقوائیت و أظهریت بر دلالت سلبی و سکویی در اطلاق «اوی» مقدم باشد.

شرط متعدد (۹۴/۰۳/۰۹)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در دو شرطیه ای بود که شرط متعدد بود و جزا یکی بود مثل مثال معروف خفاء اذان و جدران در وجوب قصر و گفتیم که تعارض می شود بین اطلاق «اوئی» در هریک که. اثبات می کند مفهوم را و اطلاق «واوی» در دیگری که تمامیت علت را اثبات می کند و یک وجه هم برای تقدیم اطلاق «واوی» ذکر شد و تقیید مفهوم را به منطوق مقدم دانستیم ولیکن برای منقح شدن بیشتر این بحث امروز عرض می کنیم که در این جا سه حالت و سه مورد وجود دارد که باید از یکدیگر جدا شوند و در کلمات اصولین خلط شده است.

مورد اول: جایی است که حکم مذکور در منطوق نه قابل تعدد در جعل باشد و نه قابل تکرار در مورد اجتماع شرطین .

مورد دوم: این که حکم قابل تعدد در جعل باشد که دو جعل شده باشد ولی در مورد اجتماع هر دو شرط قابل تکرار نیست .

مورد سوم: این است که هم جعل قابل تعدد باشد و هم در مورد اجتماع حکم قابل تکرار باشد .

ص: ۵۰۶

مثال مورد اول مانحن فیه است که آیا مبدا قصر بر مسافر در سفر ، خفای جدران است و یا خفای اذان و یا هر دو که این جا هم حکم در مورد اجتماع قابل تکرار نیست و دو وجوب قصر معنا ندارد و جعل هم در مورد افتراق قابل تعدد نیست یعنی دو جعل معقول نیست که هر کدام از آنها موضوع و علت تامه وجوب قصر باشد چون مبدأ قصر در سفر یک تکلیف بیشتر نیست و مکلف مسافر نسبت به مبدأ قصر در نمازش نمی تواند یک جعل بیشتر داشته باشد که موضوع تکلیف واحد این شخص یا مجموع الخفائین است و یا یکی از خفایین است دون دیگری و یا احدهما تخییری (هذا او ذاک) موضوع این جعل واحد خواهد بود یعنی فرضا مفهوم هم نداشته باشند و جملتین حملیتین هم باشد و بگوید (المسافر عند خفا جدران یقصر) و (المسافر عند خفاء الاذان یقصر) بازهم میان آنها تعارض خواهد داد زیرا که نسبت به مبدأ قصر بر مسافر یک جعل بیشتر معقول نیست و موضوع جعل واحد باید یکی باشد که یا احدهما است و یا مجموع الخفائین و یا یکی متعیناً است و دیگری لغو است و چون که لغو احدهما بالخصوص الغاء دلیل است و نمی شود بنابراین تعارض در موضوع این جعل واحد بین اطلاق «واوی» و اطلاق «أوئی» آن است زیرا که اطلاق «اویی» و «واوی» در حکم شخصی واحد هم جاری است لهذا در خود منطوقین حتی اگر قضیه حملیه هم باشد این تعارض ایجاد می شود و این تعارض دخلی به مفهوم ندارد چون مبدأ قصر بر مسافر یک جعل است و یک موضوع می خواهد و تعارضی میان اطلاق «أوئی» و «واوی» در موضوع این جعل واحد شکل می

گیرد و بدین ترتیب مشخص می شود که این مثال معروف از مصادیق بحث تعارض مفهوم با منطوق نیست .

ص: ۵۰۷

همچنین مشخص می شود که همه آنها وجوه پنجگانه جمع هایی که در کلام صاحب کفایه(۱)گذشت در اینجا جا ندارد بلکه فقط همان تعارض میان اطلاق «واوی» و اطلاق «اوئی» در موضوع این جعل واحد است و این که مرحوم صاحب کفایه(رحمه الله)گفته اند اگر در جمله مفهوم نداشته باشند تعارض رفع می شود ــ وجه اول ــ در اینجا جاری نیست زیرا بازهم هر دو منطوق تعارض خواهند داشت و این غفلتی است که آقایان کرده اند که این حکم جعل واحد است و موضوعش یا مجموع الخفائین است یا احدهما است و یا یکی تعیینا و انکار مفهوم در این مورد اول مفید فائده نیست که برخی گفته اند در چنین مواردی اصلاً مفهوم نخواهد بود و معارضه رفع می شود و به عبارت دیگر علاج اول مضافاً به اینکه فی نفسه درست نیست در این مورد اول مفید نیست.

همچنین این که یکی مفهوم داشته باشد و دیگری نداشته باشد باز درست نیست و همچینن وجه چهارم که قاعده واحد بود، هم فی نفسه درست نیست و هم در اینجا نافع نیست چون دو جعل موجود نیست تا که بگوییم که جامع حقیقی بین دو علت، علت واحد نوعی برای سنخ واحد دو جعل است بلکه در اینجا یک جعل است که یک موضوع می خواهد چه قاعده الواحد باشد و چه نباشد و اینجا همان تعارض اطلاق «اوئی» و «واوی» در موضوع شخص جعل واحد است و در این تعارض همان بحث های سابق می آید که بالدقه تعارض میان دو دلالت که هر دو اطلاق و هر دو مقدمات حکمت است، می باشد ولیکن عرض شد که اطلاق «واوی» مقدم است چون که تقیید به «او» و این که مجموع دو شرط با هم موضوع باشد موونه بیشتری دارد که به دو شکل بیان می شود.

۱- کفایه الاصول، ص ۲۰۱.

۱) یکی این که عرفا معیت مفهوم تصوری مباینی است بر ذات دو شرط و مدلول تصوری را تغییر می دهد بر خلاف این که بگوئیم احدهما موضوع جعل است و کانّه همان مدلول تصوری اراده شده با تقیید به (أو) و دو عنوان اخذ شده در منطوق با همان تصور حفظ شده است قیدی بر آن اضافه شده خلاصه این که اگر مجموع الخفائین موضوع جعل باشد در حکم الغاء مدلول تصوری دو دلیل در استقلالیت است و عرفاً نوعی مخالفت با ظهور وضعی و اثباتی است که اقوی از ظهور اطلاقی و سکونی است.

بیان دیگر این که شارع فقط جزء الموضوع و موضوع ناقص را ذکر کند مخالفت و عنایت بیشتری دارد تا این که عدل موضوع را ذکر نکند و نوعی تغریر مخاطب است و عنایت فائقه است بر خلاف اقتصار بر ذکر یک عدل و سکوت از عدل دیگر موضوع حکم و انکار این مطلب قابل قبول نیست .

۲) مورد دوم جایی است که جزا در مورد اجتماع قابل تکرار نباشد ولیکن تعدد جعل معقول است که دو جعل را شارع جعل کرده باشد (اِذَا نَزَلَ الْمُسَافِرُ مَکَاناً یَنْوِی فِیهِ مُقَامَ عَشَرَهِ أَیَّام وَ أَتَم الصَّلَاهَ) وَ إِنْ نَوَی مُقَامَ أَقَلَّ مِنْ ذَلِکَ قَصَّرَ وَ أَفْطَر)(۱)و در روایت دیگر می گوید (المکاری و التاجر یدور بتجارته.... یتم لانّ السفر عملهم) (اذا کان المسافر شغله السفر أتم) که در اینجا هم در مورد اجتماع ـ یعنی کسی که شغلش در سفر بوده و ده روز هم اقامت کرده است ـ دو وجوب تمام معقول نیست و قابل تصور نیست لهذا بیش از یک وجوب تمام، فعلی نمی شود ولی مورد افتراق آنها دو جعل است و شارع یک وجوب تمام بر من نوی الاقامه قرار داده است و یک وجوب تمام بر من شغله فی السفر جعل کرده است که هریک می تواند مستقل از دیگری باشد و مثل جعل در مبدأ قصر نیست ولهذا اگر دو جمله شرطیه نباشد یا دو جمله مفهوم نداشتند و یا قضیه شرطیه نبود و حملیه بود با همدیگر تعارضی نداشتند چون دو جعل است که می تواند موضوع هر یک غیر از موضوع دیگری باشد و شارع یک وجوب تمام برای ناوی اقامه قرار داده است و یک وجوب تمام دیگر هم برای کسی که شغله فی السفر است هر چند این دو جعل در موردی که هر دو موضوع با هم محقق می شوند دو وجوب تمام هم نمی تواند ایجاب کند چون که در یک نماز نمی تواند دو تمام و یا دو قصر واجب باشد بلکه دو منشأ برای همان وجوب تمام در فریضه است و لذا اگر جملتین حملیتین هم باشند با هم تعارض ندارند حتی به لحاظ جایی که با هم جمع بشوند و عرف از آنها می فهمد که هر کدام جعلش غیر دیگری است و فایده اش جایی است که یکی باشد و دیگری نباشد ولیکن اگر شرطی آمد و مفهوم داشتند و گفت (المسافر اذا نوی عشره ایام وجب علیه التمام) و (المسافر اذا کان شغله السفر وجب علیه التمام) مفهوم اولیش این است که (المسافر اذا لم ینو لایجب علیه التمام سوا کان شغله فی السفر ام لا) یعنی نفی کرد وجود جعل و وجوب تمام دیگری را و همچنین مفهوم دومی نفی می کند منطوق اولی را و تعارض درست می شود زیرا که مقتضای مفهوم شرط در هریک نفی طبیعی و سنخ وجوب تمام حتی در جعل دیگری است و این مورد مثال ما نحن فیه می شود که میان مفهوم هریک با منطوق دیگری تعارف خواهد بود حتی اگر جزا در مورد اجتماع شرطین قابل تکرار نباشد و در این جا است که اگر مفهوم نباشد تعارض نیست و اگر مفهوم باشد مفهوم هر کدام نفی می کند جعل دیگر سنخ حکم در منطوق دیگری را و اگر کسی در اینجا اصل دلالت بر مفهوم را انکار کرد ـ علاج اول کفایه ـ تعارض رفع می شود ولیکن سابقاً عرض شد که آن وجوه جمع صحیح نبوده و میان اطلاق «اوئی» که اثبات می کند مفهوم را در هر کدام با اطلاق «واوی» که تمامیت را در دیگری اثبات می کند تعارض است و آن دو وجه ذکر شده برای تقدیم اطلاق «واوی» در این جا می آید به اضافه یک وجه دیگری که

وجه سوم است .

ص: ۵۰۹

۱- مستدرك الوسائل، ج۶، ص۵۳۶.

حاصل آن وجه این است که چون این دو منطوق فی نفسه در تعدد جعل ظهور دارند ولو به لحاظ اطلاق «واوی» ولذا اگر مفهوم نبود می گفتیم دو جعل و دو حکم مستقل هستند و مفهوم در هر یک سالبه کلیه و مطلق جعل دیگر را نفی می کند ولیکن منطوق ظهور دارد که یک جعل دیگری هم موجود است عرفاً نسبت این دو اطلاق با هم نسبت عام و خاص است و عرف می گوید مفهوم هریک سالبه کلیه است جعلهای دیگر را نفی می کند ولی منطوق هریک یک فرد از جعل دیگر اثبات می کند و اینها از نظر نتیجه نهایی عام و خاص هستند هر چند از نظر سنخ دلالت هر دو اطلاق باشند ولذا عرف با آنها معامله تخصیص می کند همانگونه که آقای خویی(رحمه الله) در محاضرات فرموده اند هر چند آن نتیجه دلالت اطلاقی ثابت شده باشد فضلاً از این که بگوییم تعدد منطوق با دو عنوان مباین با هم ظهور وضعی در تعدد جعل دارد و به تعبیر دیگر هر جا نتیجه اطلاق اثبات یک فردی بر خلاف یکی دلالت اطلاقی عامی بود به حکم اخص است و مقید آن می شود و میزان به نتیجه اطلاقات است نه خود اطلاق که اگر نتیجه یک اطلاق سالبه کلیه بود و نتیجه اطلاق دیگری اثبات فردی در مقابل آن بود اطلاق دوم را مخصص اول می داند مثلاً اگر گفت (لایجب اکرام العالم) که نفی می کند وجوب را ولی استحباب را نفی نمی کند و در یک دلیل دیگر می گوید (اکرم العالم بالقیام) در این جا هیچ کدام از نظر موضوع اخص از دیگری نیست ولی اطلاق در اولی نفی می کند همه وجوب اکرامها را و اطلاق صیغه امر در وجوب اثبات می کند یک فرد از وجوب اکرام خاص را که در حکم تقیید و تخصیص اطلاق اول است و در مانحن فیه منطوق هریک اثبات می کند یک فرد از جعل وجوب تمام که اخص از سالبه کلیه و مفهوم در دیگری است از نظر نتیجه و این بیان سوم هم صحیح است.

ص: ۵۱۰

بنابر این مثال بحث ما این مورد دوم است که ما دو جمله داشته باشیم که تعدد جعل در آنها هم معقول باشد که اگر مفهوم نداشته باشند تعارضی در کار نیست و دو جعل ثابت می شود اما اگر مفهوم داشته باشد در تعارض داخل می شود زیر اکه هر کدام نفی می کند وجود جعل دیگری را از سنخ آن حکم و تعارض شکل می گیرد میان مفهوم یا اطلاق«اوئی» در هریک و منطوق و یا اطلاق «واوی» در دیگری و همان دو وجه سابق در اینجا هم می آید علاوه بر اینکه وجه سوم که ذکر شد.

۳ ـ مورد سوم جایی است که هم دو جعل است و هم دو جعل در مورد اجتماع قابل تعدد و تکرار است مثل (اذا جا زید فتصدق) و (اذا فرض زید فتصدق) که هم تعدد جعل معقول است و هم در موردی که هر دو شرط محقق شود می تواند متعدد باشد و دو صدقه واجب باشد و متعلق امر یعنی صدقه هم باید تکرار شود در صورتی که حکم تکلیف باشد و اگر حکم وضعی باشد مثل خیار، دو خیار می تواند یک متعلق داشته باشد یعنی دو حق فسخ یک عقد را داشته باشد هم از ناحیه عیب و هم مثلاً از ناحیه خیار مجلس و این مورد مثل هم مورد قبل است که اگر مفهوم نباشد تعارض در مورد افتراق نیست و اگر مفهوم باشد منطوق در مورد افتراق هریک معارض با مفهوم دیگری است و همان بیانات و سه وجه گذشته در اینجا می آید .

مرحوم شهید صدر(رحمه الله)در اینجا بحثی را اضافه کرده است که اطلاق متعلق هم در این جا در تعارض داخل می شود یعنی این جا یک معارضه دیگر هم داریم غیر از مفهوم که این معارضه دیگر بلحاظ منطوقین است نسبت به مورد اجتماع دو شرط حتی اگر مفهوم هم نباشد فرضا دو جمله حملیتین باشد مثل (یجب التصدق عند مجیء زید) و (یجب التصدق عند مرض زید) که در این جا بحث می شود که در صورت اجتماع فرض و مجیء آیا دو تصدق واجب است یا یکی که بحث تداخل در اسباب و مسببات است که موضوع بحث در تنبیه هشتم است چون که در این جا گفته شده است که یک تعارض در کار است نسبت به مورد اجتماع آن در موضوع که اگر هریک جعل مستقلی و علت تامه برای اصل وجوب صدقه باشد پس دو وجوب صدقه در مورد اجتماع خواهد بود که تعدد وجوب به معنای عدم تداخل اسباب در ایجاد مسبب و وجوب مستقل است و چون که می تواند دو وجوب بر جامع صدقه قرار بگیرد پس یا باید یک وجوب بشوند پس از ظهور استقلالیت هر شرط دست کشیدیم و تداخل در اسباب می شود و یا اگر دو تا باشند باید متعلق آن ها را قید بزنیم که یک صدقه دیگری واجب باشد یعنی متعلق وجوب دوم هم تصدق دیگری است و این تقیید در متعلق امر است که به معنای تعدد امتثال و عدم تداخل مسببات و وجوبات متعدد در مقام امتثال است که هر یک امتثالی غیر از دیگری دارد پس باید قائل شویم که در مورد اجتماع یا اطلاق «واوی» نباشد که در این صورت قید در متعلق وجوب یعنی تقیید صدقه به فرد آخر دیگر لازم نیست و یا اطلاق متعلق بلکه اطلاق حکم در جزاء را مقید به فرد دیگری مقید کنیم پس اطلاق «واوی» در هر کدام که تمامیت را اثبات می کند با اطلاق حکم جزا یا متعلق آن تعارض و در دو اطلاق «واوی» اقتضای تعدد و عدم تداخل اسباب و سببات می کند و اطلاق جزاء و متعلق آن در مورد جتماع اقتضای می کند وحدت حکم و متعلقش ـ یعنی تداخل که باید از یکی از آنها دست کشید و این تعارض دیگری است غیر از تعارض منطوق هریک با مفهوم دیگری ولذا در جایی که جمله شرطیه هم نباشد و مفهوم نداشته باشد بازهم این تعارض موجود است این مطلب موضوع تنبیه آینده است ـ و این دو تعارض در یک طرف مشترک است یعنی اطلاق «اوئی» در منطوق هریک هم با اطلاق اوی که مفهوم دیگری است معارضه می کند و هم با اطلاق جزا و متعلق آن در منطوق دیگری معارضه می کند و خودش طرف مشترک در دو معارضه است و این دو معارضه هم

عرض است که بعـدا هم در تنبیه هشـتم خواهـد آمد که دو تعارض هم عرض هسـتند یعنی دو معارضه مسـتقل داریم و اطلاق «واوی» در منطوق طرف مشترک در دو تعارض است.

ص: ۵۱۱

یک مطلبی را شهید صدر(رحمه الله)(۱) در اینجا اضافه می کند به این نحو که می فرماید معارضه اطلاق «اوئی» در منطوق با اطلاق «اوی» یعنی مفهوم دیگری در صورتی است که اطلاق متعلق آن دیگری را به فرد دیگری در مورد اجتماع مقید نکنیم و الا اگر مقید به فرد دیگری شود ـ بنابر عدم تداخل و تقدیم اطلاق «واوی» در معارضه بین منطوقین ـ تعارض میان مفهوم و منطوق هم رفع می شود و این بدان معناست که در معارضه دوم معارضه سه طرف دارد نه دو طرف یعنی اطلاق «واوی» در هر طرف معارض است با مجموع اطلاق حکم و متعلقی در جزاء از طرف دیگر و اطلاق «اوئی» در آن که اگر اطلاق جزاء به فرد دیگری مقید بشود دیگر تعارض بین مفهوم و منطوق هم از بین می رود ولیکن اصل مفهوم باقی می ماند نسبت به غیر شرط مذکور در منطوق دیگری .

در توجیه آن می فرمایند که اگر جزاء مقید به فرد دیگری شد اطلاق «اوئی» که اقتضای انحصار و مفهوم را دارد دیگر نفی نمی کند طبیعی و سنخ جزاء را زیرا که جزاء مقید شده است به غیر از حکم مجعول در منطوق دیگری بلکه نفی می کند حکم معلق بر شرطش را که شامل حکم مجعول در شرطیه دیگری نیست پس آن را نفی نمی کند تا با آن معارضه کند را در بحث آینده این بیان بررسی خواهیم کرد.

ادامه بحث قبل (۹۴/۰۳/۱۰)

Your browser does not support the audio tag.

عرض شد که در تنبیه هفتم سه حالت و یا سه مورد است که مورد دوم و سومش موضوع تعارض بین مفهوم در یک شرطیه و منطوق در شرطیه دیگر است و آن جایی است که حکم جعلا دو تا باشد یا در مورد اجتماع قابل تکرار نیست یا و قابل تکرار هست که برای مورد سوم مثالهایی زدیم مثل (اذا جائک زید فتصدق) و (اذا مرض زید فتصدق) که می تواند در مورد اجتماع دو صدقه واجب باشد و گاهی دو جعل است ولی در مورد اجتماع قابل تکرار نیست مثل (اذا نوی المسافر الاقامه عشره ایام فاتم) و (اذا کان المسافر شغله فی السفر اتم) این جا تعارض بلحاظ مفهوم هست زیرا که مفهوم در هر یک نفی می کند وجوب تمام را در مسافر که اگر شغلش نباشد مثلا وجوب تمام را ندارد و این مفهوم معارض می شود با منطوق دیگری هر چند در موارد اجتماع قابل تکرار نیست و سه وجه هم برای تقدیم اطلاق «واوی» در منطوق بر اطلاق «اوئی» در مفهوم ذکر کردیم که در هر دو مورد دوم و سوم می آید ولیکن در مورد سوم جایی که حکم در مورد اجتماع قابل تکرار باشد گفتیم که معارضه دیگری هم شکل می گیرد که موضوع بحث در تنبیه آینده است و آن معارضه بین ظهور دو منطوق ها در تعدد حکم و عدم تداخل آنها در مورد اجتماعشان و ظهور اطلاق جزاء در وحدت حکم و این که متعلقش جامع است و مقید نیست به فرد آخر که مقتضی تداخل است و این ظهوری و اطلاق دیگری در جزاء منطوق است که نفی می کند تعدد حکم و متعلقش در جزاء را و مثبت تداخل است زیرا که طبیعت بدون هیچ قیدی نمی تواند متعلق در وجوب باشد و باید یک وجوب و یک حکم باشد در مورد اجتماع دو شرط که در نتیجه نفی تعدد و استقلال هر شرط برای وجوب مستقلی است که معارض است با اطلاق «واوی» در هر منطوق و این بدان معناست که اطلاق «واوی» در هر منطوق که اثبات تمامیت و استقلالیت هر شرط را در استلزام جزاء می کند طرف مشترک در دو معارضه است یکی معارضه با مفهوم و اطلاق «اوئی» در دیگری که نافع وجود علت دیگری در مورد افتراق است و دیگری معارضه با اطلاق جزاء و متعلقش در منطوق دیگری، که اقتضای

تداخل و عدم تعدد حکم و متعلقش را در مورد اجتماع شرطین دارد و این دو معارضه در عرض هم می باشند که یکی از آنها موضوع این تنبیه است و دیگری موضوع بحث تداخل در تنبیه آینده است و این تعارض دوم در مورد اول و دوم از سه مورد و سه حالت در این تنبیه نیست و مخصوص به مورد سوم است که جزاء در آن قابل تعدد و تکرار است و این مطلب روشن است و مرحوم شهید صدر(رحمه الله) هم آن را قبول دارند و این که این دو معارضه بین اطلاق «واوی» از یک طرف و اطلاق «اوئی» متعلق در جزا در طرف دیگر هم عرض هستند نیز قبول دارند و به آن تصریح می کنند ولی معارضه در این جا را می گویند سه طرفه است و می گویند اگر ما گفتیم که متعلق حکم در جزا مقید به فرد دیگر شود تعارض بین اطلاق «اوئی» که مفهوم و انحصار را ثابت می کند با اطلاق «واوی» در منطوق دیگری که تمامیت و استقلال را ثابت می کند رفع شود چون عبارت می شود از انتفای آنچه که در جزا ذکر شده و معلق شده است بر شرط که مقید شده به غیر حکمی که از شرط دیگر حاصل می شود پس نافی آن نمی شود تا با منطوق دیگری تعارض کند و این بدان معناست که تعارض در مانحن فیه اگر حکم در جزاء قابل تکرار باشد سه طرف دارد اطلاق «واوی» در یک طرف و دو اطلاق «اوئی» و اطلاق حکم و متعلقش در جزاء در طرف دیگری که اگر هریک از آنها نباشد دو تای دیگر می تواند موجود باشد و این مبنا بر آن است که آنچه که در حکم جزاء در منطوق ثابت می شود و مقید می شود در مفهوم با انتفاء شرط منتفی می گردد پس وقتی که قیدی در حکم در جزاء اخذ شد مفهوم را هم ضیق می کند و مفهوم شامل حکم ثابت شده در منطوق دیگری نخواهد بود تا آن را نفی کند و این تعارض رفع می شود فلذا می گوید تعارض سه طرفه است و نتیجه اش این می شود که هر سه اطلاق با هم ساقط می شود و دیگر نه در مورد اجتماع تعدد حکم ثابت می شود ـ بلکه تنها یک حکم ثابت می شود ـ و نه در مورد افتراق دو شرط آن حکم ثابت می شود چون اطلاق «واوی» با اطلاق «اوئی» و اطلاق حکم در جزاء هر سه تعارض کرده و تساقط نموده اند بله، مفهوم نسبت به غیر از شرط در منطوق دیگری ثابت است زیرا که اطلاق «اوئی» نسبت به شرط دیگری که محتمل است ولیکن دلیلی بر آن نیامده است بر حجیت خود باقی است و به عبارت دیگر اطلاق «اوئی» انحلالی است و تنها دلالتش نسبت به نفی حکم ثابت شده در دلیل دیگر معارضه کرده و ساقط شده است نه بیشتر و سالبه کلیه که مفهوم است نسبت به غیر آن شرط معارضی نداشته و حجت باقی می ماند ما در این جا چند نکته را عرض کنیم .

۱- بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص ۱۹۰.

۱ ـ یکی این که مطلب ایشان ـ که می فرمایند اطلاق «اوئی» که مفهوم را اثبات می کند به لحاظ ما هو المعلق در منطوق جاری می شود که اگر مقید به فرد آخر بشود مفهومش هم قهراً مضیق می شود قابل قبول نیست ـ زیرا که این تقیید در مدلول تصدیقی است و به جهت وورد شرطیه دوم است که دلیل منفصل است و دلیل منفصل مراد جدی را مقید می کند اما مدلول تصوری و استعمالی حکم در جزاء بر اطلاق خودش باقی می ماند یعنی در مرحله مدلول تصوری طبیعی وجوب متعلق به طبیعی صدقه مترتب و بر شرط معلق شده است ثبوتاً چه آن حکم قیدی داشته باشد و چه نداشته باشد .بنابراین دلالت مفهوم بر نفی طبیعی و سنخ حکم جزاء حتی فردی که در شرطیه دیگر وارد شده است بازهم باقی می ماند و اطلاق «اوئی» بر اطلاق خودش دلالت داشته و طبیعی وجوب صدقه را منتفی می کند در فرض انتفا شرط خلاصه موضوع اطلاق «اوئی» که

مبنای مفهوم است مـدلول تصوری حکم در جمله جزاست که بر اطلاقش باقی می مانـد مخصوصاً بنابر مبنای اسـتاد در مفهوم که جمله جزاء را فـارغ از مـدلول تصـدیقی قرار می دهـد بنابر این دلالت جمله شـرطیه بر مفهوم تغییر نمی کنـد چه حکم جزا ثبوتاً مقیـد باشـد و چه مقید نباشد و اطلاق مفهوم مضـیق نمی شود و وقتی این گونه شد دیگر تعارض دو طرف بیشتر نخواهد داشت و چه اطلاـق حکم در جزاء ثبوتـا قیـد بخورد وچه قیـد نخورد به اطلاـق مفهوم ضـربه نمی زنـد و بـا اطلاـق «واوی» در منطوق دیگری تعارض دو طرفه خواهد کرد .

۲ ـ اگر این گونه بگوییم که موضوع اطلاق «اوئی» و یا اطلاق تعلیق ما هو المراد جدی از حکم در جزاء باشد اگر مقصود از مراد مجعول جدی و شخص حکم باشد که اصلا دیگر شرطیه مفهوم نخواهد داشت زیرا که قبلاً ذکر شد که مفهوم مبتنی بر آن است که معلق سنخ حکم باشد پس این مقصود نیست و مقصود ایشان این است که آن مقداری که قید ثابت شود طبیعت حکم در جزاء مقیداً به آن مقدار قید معلق بر شرط می شود تا اصل مفهوم نسبت به غیر دو شرطیه باقی بماند لیکن در این صورت لازمه اش این است که دو تعارض ذکر شده در موردی که جزاء قابل تکرار است هم از عرضیت بیافتد و تعارض میان مفهوم و منطوق طولی بشود چون اطلاق «اوئی» مفهوم جاری نمی شود مگر حکم جزاء مشخص بشود که آیا به آن قید خورده است یا نه که اگر گفتیم اطلاق «واوی» مقدم بر اطلاق جزاء است و یا با هم تعارض و تساقط می کنند اطلاق «اوئی» نسبت به سنخ و مطلق حکم نخواهیم داشت تا با اطلاق «واوی» در منطوق دیگری تعارض کند و این همان طولیت میان دو تعارض خواهد بود و همیشه تعارض دوم در طول اطلاق در حکم جزاء و تقدیم آن بر معارضش در معارضه اول بین منطوقین خواهد بود .

۳ ـ وقتی معارضه میان مفهوم و منطوق طولی شد هر جا که قائل به سقوط اطلاق حکم در جزاء و یا محکوم بودنش نسبت به ظهور منطوق در تعدد حکم و عدم تداخل در مورد اجتماع شدیم ـ چنانچه در تنبیه هشتم خواهد آمد ـ باید قائل بتقدیم منطوق بر مفهوم شویم زیرا که اطلاق «واوی» در دو منطوق نسبت به مورد افتراق معارض با اطلاق «اوئی» و مفهوم در دیگری نخواهد بود و این که اطلاق «واوی» منطوق در مورد اجتماع دو شرط بنابر تعارض با اطلاق جزاء و تساقط ساقط شده است مستلزم سقوط اطلاق «واوی» منطوق در مورد افتراق نمی شود زیرا که تساقط در مورد اجتماع ممکن است به جهت کفایت جامع احدالشرطین در تحقق حکم واحد در مورد اجتماع باشد که با اطلاق منطوق و استقلالیت و تمامیت در مورد افتراق منافاتی ندارد پس نباید قائل به تساقط در معارضه میان مفهوم هریک با منطوق دیگری شد مگر در جایی که اطلاق جزاء و متعلش را بر اطلاق «واوی» مقدم کنیم و قائل به تداخل نشویم که در این صورت اطلاق «اوئی» در هر طرف نافی وجوب در منطوق و اطلاق «واوی» دیگری است و در نتیجه معارضه دوم ایجاد می شود و تنها در این صورت بایستی قائل به تساقط مفهوم و منطوق شویم .آنچه گذشت طبق تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله) که از طریق اطلاق «اوئی» مفهوم و انحصاریت را استفاده می کرد و همچنین تقریب شهید صدر(رحمه الله) که اطلاق را در تعلیق جاری می کرد و همچنین بنابر تقریبی که ما عرض کردیم تمام است که اگر قائل به یکی از آن سه وجه برای تقدیم اطلاق «واوی» بر اطلاق «اوئی» نشویم هیچ کدام از دو اطلاق مفهوم و منطوق بر دیگری مقدم نمی شود بلکه تعارض و تساقط خواهند کرد زیرا که هر دو اطلاق براساس و مقدمات حکمت است که در حد واحد هستند ولیکن بنابر برخی از تقریبات دیگر مفهوم شرط نتیجه فرق می کند که شهید صدر(رحمه الله) به سه تقریب دیگر اشاره می کنند .

۱ ـ تقریب اول این است که آن کسی که قائل است دلالت جمله شرطیه بر تمامیت و انحصاریت شرط وضعاً و یا انصرافاً می باشد یعنی از باب اراده اکمل الافراد از علت است که همان علت تامه منحصره است طبق این مبنا در مورد ورود دو شرطیه دیگر دال و مفهوم نخواهیم داشت چون یقین داریم ظهور وضعی یا انصرافی مذکور خلاف واقع است زیرا که دو علت تامه منحصره معقول نیست پس یا علتها منحصره نیستند یا تامه نیستند مگر این که یکی از آنها از اصل، کذب باشد و ساقط شده باشد که خلاف نصوصیت آن دلیل است پس ظهور وضعی و یا انصرافی در علت تامه منحصره بودن شرط می دانیم که کذب است و شرطیه استعمال در فرد اکمل نشده است یا در علت غیر تام استعمال شده است و یا در علت غیر منحصره و این علم تفصیلی به کذب این ظهور است پس بقیه ظهورات و منجمله اطلاق «واوی» و استقلالیت دو منطوق حجت می شود و مفهوم از بین می رود و طبق این مبنا مفهوم نسبت به شرط سوم هم نخواهد داشت زیرا که ظهور وضعی و یا انصرافی انحلالی و قابل تبعیض نمی باشد و طبق این مبنا همان وجه اول از چهار وجه جمع در کفایه خواهد بود چرا اگر قائل شویم به این که جمله شرط ظاهر در اکمل الافراد بودن علت برای مراد از جزاء باشد نه سنخ حکم و جزاء مقید به غیر حکم در جزاء منطوق دیگری باشد نسبت به غیر از دو منطوق مفهوم درست می شود و ماعدای دو حکم نفی می گردد ولی باز هم اطلاق«واوی» در هرکدام بدون معارض می شود لهذا طبق این مبنا اگر اکملیت به مجموع تمامیت و انحصاریت باشد اطلاق «واوی» و منطوق بر مفهوم مقدم است و مفهوم یا مطلقا ساقط است و یا نسبت به ماعدای دو شرط ثابت است .

اما اگر کسی بگوید که اکملیت علت تنها در انحصاریت آن است نه تمامیت دیگر علم به کذب این ظهور وضعی یا انصرافی نخواهیم داشت و این ظهور مثبت مفهوم، داخل در معارضه می شود با اطلاق «واوی» در منطوق دیگری مانند مسلک مرحوم میرزا(رحمه الله)با این فرق که در صورت تعارض و تساقط دلالت بر اصل مفهوم هم از بین می رود مگر این که متعلقش را سنخ و مطلق حکم در جزاء نگیریم بلکه بگوییم علت منحصره برای حکم مقید در جزاء است که در این صورت باز هم اطلاق «واوی» در منطوق سر جای خودش می ماند و اطلاق مفهوم نیز نسبت به ماعدای دو شرطیه باقی می ماند.

۲ ــ تقریب دیگر مفهوم، استفاده از اطلاق جمله شرط است که اگر جمله ظاهر در این باشد که شرط علت تامه است اطلاق این علیت تامه برای جایی که شرط دیگری باشد لازمه اش نفی علت آن شرط دیگر است زیرا که دو علت تامه بر یک حکم قابل اجتماع نیست و این تقریب هم مثل تقریب قبلی است چون در جایی که علیت شرط دیگری به وسیله دلیل شرطیه دیگری ثابت باشد می دانیم شرطها یا جز العله هستند و یا به خصوصیتها علت نیستند بلکه جامع آنها علت است نه خصوص آن شرطها و این بدان معناست که اطلاق علیت تامه هریک از شرطها به خصوصیته در مورد اجتماع معلوم الکذب است بنابرا ین اطلاق جمله شرط در هریک از دو شرطیه نسبت به اجتماع با شرط دیگری معلوم السقوط است پس به این مقدار مفهوم نداریم و می شود به هر کدام از اطلاق «واوی» در دو منطوق در مورد افتراق عمل کرد ولیکن مفهوم آنها نسبت به غیر از دو شرط باقی می ماند.

۳ ـ تقریب سوم تقریب مرحوم اصفهانی(رحمه الله)است ایشان ظهور شرطیه در دخالت شرط به خصوصیته را قبول کرده است و از طرفی قاعده الواحد را هم قائل شده است که نمی شود حکم واحد بالسنخ و النوع از غیر واحد بالنوع صادر شود و لهذا باید اگر شرط علت منحصره نباشد از ظهور دخل خصوصیت شرط در جزاء دست بکشیم و بگوییم جامع آنها دخیل است پس این ظهور به انضمام قاعده واحد و مفهوم را درست می کند حال اگر دو شرطیه وارد شود تعارض می شود بین ظهور مذکور در طرفی که اقتضای نفی عدل و علت دیگری را می کند و بین اطلاق «واوی» منطوق هریک در مورد افتراق که اقتضای علیت تامه را دارد که باید از اطلاق «واوی» منطوق دست بکشیم و مفهوم را مقدم کنیم و مجموع دو شرط موضوع حکم خواهد بود چون ظهور در مفهوم وضعی و اثباتی است که اقوای از اطلاق «واوی» می باشد و باید به آن اخذ کنیم و از ظهور در منطوق باید دست بکشیم و این نتیجه عکس دو تقریب سابق است و فرقی نمی کند در این تقریب جزاء قابل تکرار باشد یا خیر و حکم جزاء مطلق باشد و یا مقید، زیرا که قاعده الواحد با مفهوم مضیق هم منافات دارد چرا که نوع حکم علی کل حال واحد است.

تعارض مفهوم (۹۴/۰۳/۱۱)

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه هفتم مربوط به تعارض مفهوم در دو جمله شرطیه است که جزا آنها یکی بوده و شرط آنها دوتاست که اطلاق مفهوم در هر کدام با اطلاق منطوق در دیگری تعارض دارد و روز گذشته بحث از آنها به پایان رسید و امروز نتایج آن را جمع بندی می کنیم.

ص: ۵۱۷

عرض شد در حقیقت تعارض در این گونه موارد بین دلالت اطلاقی یا وضعی در منطوق است که دال بر انتفا و حکم عند انتفاء شرط به نحو سالبه کلیه است که از آن به مفهوم تعبیر می شود و اطلاق منطوق دیگری در این که شرط دیگر علت تامه آن حکم است و برای حل این تعارض یا باید بگویید که مجموع آن ها علت است و علت دیگری در بین نیست که این به معنای تقدیم مفهوم بر منطوق است و یا این که هریک عدل دیگری است که این تقدیم منطوق بر مفهوم می باشد و مثال معروف هم که ذکر شده است (خفاء جدران و خفاء اذان در حد ترخص) بالدقه مربوط به مفهوم و جمله شرطیه نیست.

هر چند در آن هم تعارض بین دو اطلاق «اوئی» و «واوی» است لیکن در جعل واحد است که اگر دلیل حملیه هم باشد این تعارض را داراست زیرا مبدأ قصر در سفر، شخص حکم و جعل واحد است که نمی تواند دو موضوع مستقل داشته باشد و مثال و مورد این تنبیه جایی است که تعدد جعل در آن محتمل باشد مانند دو مورد دوم و سومی که قبلاً عرض شد چه جزاء در مورد اجتماع قابل تکرار باشد و چه نباشد.

شهید صدر(رحمه الله) بعد از بیان تعارض بین دو اطلاق در دو طرف مبانی و تقریبات مختلف مفهوم را دسته بندی کرده و فرموده اند : بنابر بعضی از تقریبات تعارض و تساقط می شود و ترجیحی در کار نیست ولیکن اصل دلالت مفهومی در غیر دو شرط باقی می ماند و بنابر برخی از تقریبات دلالت منطوقی مقدم شده و دلالت بر مفهوم کلاً و یا در مورد شرط دیگر ساقط

می شود و بنابر برخی از تقریبات دلالت مفهوم مقدم شده و اطلاق منطوق ساقط می شود.

ص: ۵۱۸

اما نسبت به تقریباتی که موجب تعارض و تساقط می شود دو تقریب ذکر می کنند یکی تقریب مربوط به خود ایشان است که اطلاق را در تعلیق جاری کرده و چون که سنخ حکم معلق شده است بر شرط پس جعل دیگری منتفی است و یکی هم تقریب مرحوم میرزا(رحمه الله)است که تمسک به اطلاق «اوئی» برای سنخ آن حکم در هر شرطیه است که اگر آن حکم عدل دیگری داشت با قید «او» آن را ذکر می کرد و لازم بود در کلام می آورد پس سکوت از «او» معنایش این است که چیز دیگری عدل نیست و نتیجه این دو اطلاق تعارض و تساقط است چون هر دو اطلاق و مقدمات حکمت هستند ولیکن در مورد انتفا هر دو شرط هر دو مفهوم حجت باقی می مانند چون که اصل مفهوم در آنها تعارض نداشت و اطلاق مفهوم یعنی اطلاق سالبه کلیه که هم انحلالی است نسبت به این دو شرط تعارض و تساقط می کند نه بیشتر از آن چون که دلالت اطلاق قابل تبعیض است و ما اضافه می کنیم که تقریب مورد قبول ما نیز اگر قبول شود حکم همین دو تقریب را دارد از این نظر که تعارضی بین اطلاقین است.

دو تقریب هم ایشان برای تقدیم منطوق بر مفهوم ذکر می کند یکی تقریبی که مفهوم را دلالت وضعی می داند زیرا که به شرطیه وضع شده است و یا منصرف است علت تامه منحصره شرط برای سنخ حکم در جزاء که طبق این مبنا ظهور وضعی یا انصرافی با آمدن شرطیه دوم یقیناً در کار نیست یعنی هر یک از دو شرط، یا تام نیست و یا منحصر نیست بعد از این که اصل دلیل را نمی توانیم رد کنیم پس شرط یا جزالعله است پس تام است و یا عدل دارد پس منحصر نیست و ظهور در أکمل الافراد معلوم الکذب است و در نتیجه دیگر دال بر اصل مفهوم هم نداریم و اطلاق منطوق چون که معارضی ندارد حجت می شود و این جا از باب تعارض و تساقط نیست بلکه دال بر اصل مفهوم معلوم الکذب است و اصل آن هم از بین می رود زیرا که این ظهور انحلالی نیست و اکمل الافراد معنای استعمالی واحد است البته در صورتی که مقصود از جزاء سنخ مطلق حکم باشد نه مقید به غیر حکم شرط دیگر که در روز گذشته عرض شد اصل مفهوم باقی می ماند همچنین تقریب دیگری که می گفت با تمسک به اطلاق شرط که ظهور در علیت تامه دارد برای مورد اجتماع با شرط دیگر که نمی توانند هر دو علت باشند مفهوم ثابت می شود یعنی نفی علت آن شرط دیگر ثابت می شود.

نتیجه این تقریب هم علم به سقوط این اطلاق شرط است در جایی که دلیل بر شرطیه دوم بیاید زیرا که می دانیم اطلاق این علیت تامه را در مورد اجتماع نداریم یا چون جزء العله می شوند و یا جامع آن ها علت است و یک علت دیگری هم هست این ظهور که نفی علت و دخالت شرط دیگر است مقطوع البطلان است و در نتیجه اطلاق منطوق در علت تامه بودن حجت است مانند تقریب قبل ولی فرقش تقریب قبلی در این است که اینجا دال بر مفهوم ظهور اطلاقی و انحلالی است و لهذا اصل مفهوم نسبت به جایی که هر دو شرطیه باشند حجت می ماند .

شهید صدر(رحمه الله) هم یک تقریب برای عکس دو تقریب گذشته می آورد که بنابر آن دلالت مفهوم بر منطوق دیگری مقدم می شود نه تعارض و تساقط و نه تقدیم منطوق بر مفهوم و آن تقریبی است که آن را نسبت می دهند به مرحوم حاج شیخ اصفهانی(رحمه الله)که گفته است که جمله شرطیه ظهور دارد در این که شرط به عنوانه و خصوصیته علت است برای سنخ حکم در جزاء و وقتی می گوید (اذا نویت الاقامه أتم صلاتک) نیت اقامه به عنوانه در وجوب تمام دخیل است و یا وقتی می گوید (اذا جائک زید فتصدق) مجیء زید به عنوانه در وجوب صدقه دخیل است و این ظهور اثباتی است نه سکوتی و اطلاقی یعنی وقتی شارع این عنوان را در مقام بیان شرط و علت اخذ می کند معنایش آن است که خصوص آن عنوان علت است و دلالت ذکری و اثباتی اقوی است از اطلاق «واوی» و مخالفتش اشد است از دلالت سکوتی و این ظهور اثباتی را منضم می کند به قاعده عقلی که اگر علت دیگری باشد یلزم صدور الواحد بالنوع من الکثیر که محال است پس باید علت دیگری و جعل دیگری از آن حکم در مورد انتفای این شرط نباشد زیرا اگر باشد باید جامع بین دو شرط نه خصوص آنها علت باشد و این خلاف ظهور اثباتی مذکور است.

ص: ۵۲۰

پس جـایی که دلیل دیگر نیایـد جمله شـرطیه مفهوم دارد و وجود علت دیگر و جعل دیگری را نفی می کنـد ولی اگر دلیل بر شرطیه دیگری آمد نمی توانیم آن را به کلی طرح کنیم زیرا که این بر خلاف نصوصیت آن دلیل است ولی یکی از دو کار را می توانیم بکنیم؛ یکی این که جامع بین این دو شرط را علت بدانیم که معنایش آن است که از ظهور اثباتی در اخذ خصوص عنوان شـرط دست بکشـیم ولی این ظهور اثباتی و قوی است و راه دیگر تقییـد منطوق به«واو» است یعنی مجی زید و مرضـش هر دو باهم شـرط و علت است که این اضافه کردن قیدی بر شـرط در منطوقین است که دلالت سـکوتی و اطلاقی است واصل عنوان خصوصـیت را دست نزدیم بلکه فقـط بر آن قیـد اضـافه کردیم و این مخـالفتش اخف است بنـابر این اطلاق «واوی» که اقتضای تمامیت و اسـتقلال منطوق را دارد چون که دلالت سـکوتی است و دلالت بر این که شـرط بخصوصیته دخیل است که اقتضای مفهوم را داشـته باشـد، دلالت اثباتی و اقوی است لهـذا مفهوم بر منطوق مقـدم می شود و نتیجه عکس می گردد یعنی در مورد اجتماع هر دو شـرط فقط حکم این تقریب فرق نمی کنـد که جزاء قابل تکرار و تقییـد باشـد و مفهوم تضـییق بشود یا خیر یعنی در تقریبات گذشـته می گفتیم اگر جزاء قابل تکرار بود و قید بخورد بغیر فرد مربوط به شـرطیه دیگر و انحصاریت و مفهوم نسـبت به این حکم مقیـد باشـد از تعارض با منطوق دیگری بیرون می آید اما در این جا از تعارض بیرون نمی آید زیرا که قاعـده الواحـد که در نوع جاری است آن را هم محال می داند زیرا که فرد خارج شده از اطلاق جزاء از همان سـنخ است پس نتیجه این می شود که مفهوم مقدم است و در مورد اجتماع شرطین بیش از یک حکم نداریم .

ص: ۵۲۱

البته این بحثها با قطع نظر از سه نکته ای است که برای تقدیم منطوق بر اطلاق مفهوم قبلاً ذکر کردیم که اگر یکی از آنها قبول شود منطوق بر مفهوم مقدم می شود در جایی که دلالت و مفهوم اطلاقی باشد اما اگر وضعی و اثباتی باشد ـ مثل دو تقریب سوم و پنجم در پنج تقریبی که ذکر شد ـ بایستی دید آیا آن سه وجه و سنه نکته اقوی از دلالت اثباتی مذکور است و یا قرینیت عرفی دارد یا نه که در صورت اول بازهم منطوق مقدم می شود و الا تعارض و تساقط خواهد شد.

تنبیه و بحث بعدی بحث از تداخل اسباب و تداخل در مسببات است که البته این بحث ربطی به مفهوم داشتن و یا نداشتن و جمله شرطیه ندارد بلکه در دو جمله حملیه که جزائشان یک حکم است و موضوع آنها دو تا است هم می آید بلکه در جمله واحده و جعل واحد هم بحث شده است که اگر موضوع یا شرط انحلالی بود و دو فرد از آن محقق شد دو تکلیف فعلی می شود ـ عدم تداخل در اسباب ـ و یا یکی مثلاً اگر کسی آیه سجده را هم گوش کرد و هم خواند یا دو بار خواند بر او دو سجده واجب می شود یا یک سجده و یا اگر هم زلزله اتفاق بیافتد و هم خسوف آیا دو نماز آیات واجب است و یا یکی؟ که تعدد وجوب به بقای عدم تداخل در اسباب ـ یعنی سببیت هر یک برای حکم مستقل ـ است و در فرض تعدد حکم هم اگر در امتثال دو حکم یک امتثال کافی باشد به معنای تداخل در مسببات است.

ص: ۵۲۲

پس این بحث تداخل در اسباب با مسببات مخصوص به بحث مفهوم شرطیه نیست ولیکن اصولیون به مناسبت بحث از سببیت شرط در اینجا آن را به عنوان تنبیهی متعرض شده اند که بحث خوبی است و چون که مفصل است لازم است بعد از تعطیل آن را شروع کنیم ان شاء الله تعالی .

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹